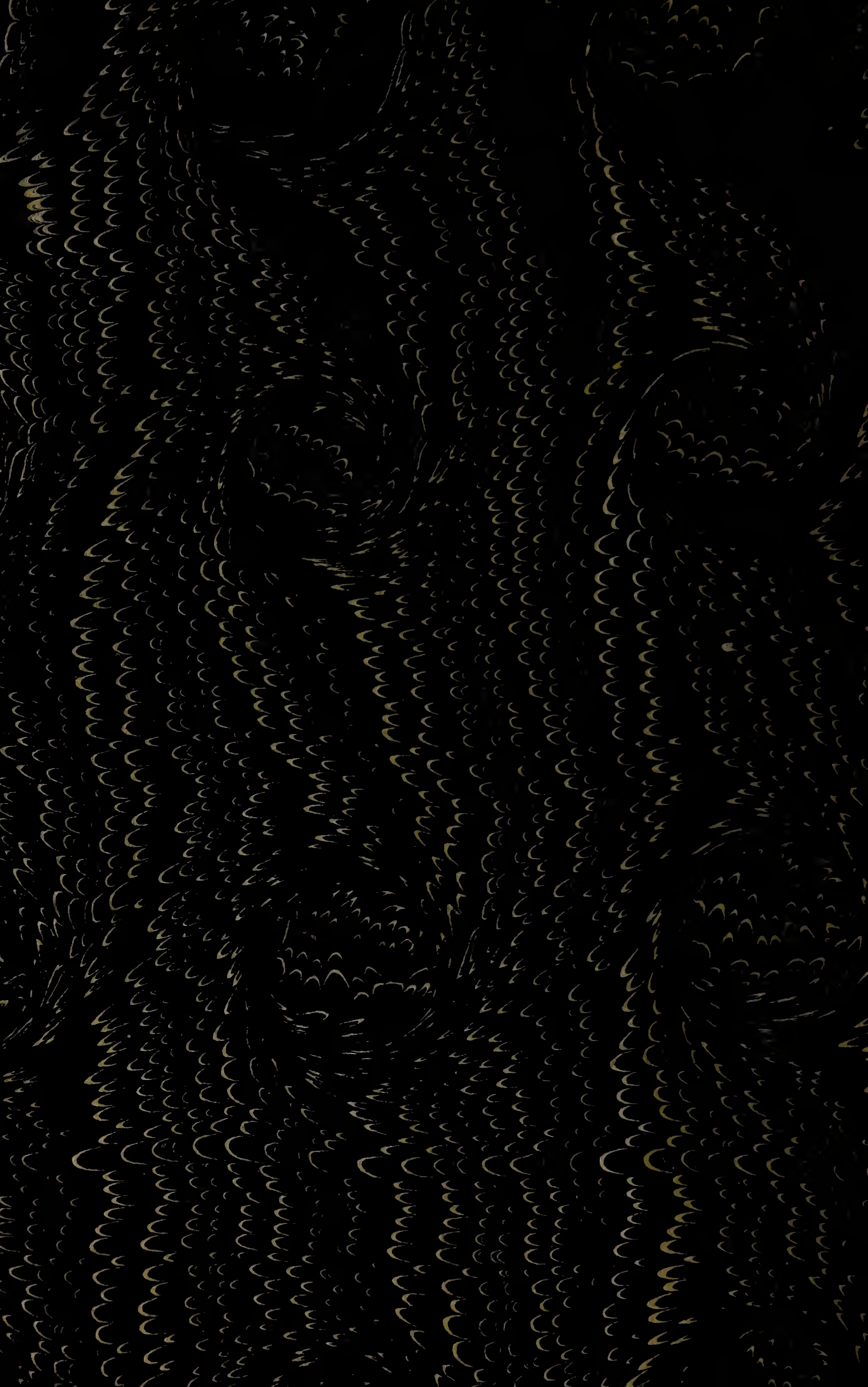

3 1761 09704197 4
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







# Handkommentar

zum

# ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

*D* W. Nowack
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

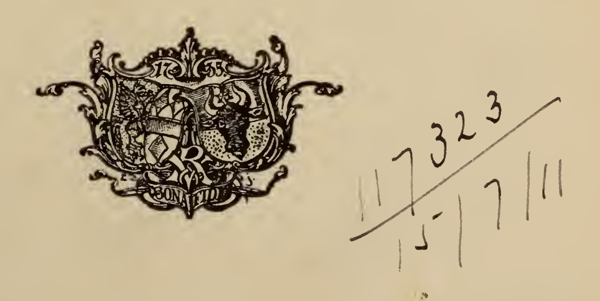
II. Abtheilung, *Die poetischen Bücher*, 3. Band.

# Die Sprüche, Prediger

und

# Hoheslied

übersetzt und erklärt.





Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht.
1898.

# Handkommentar

zum

# ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

**D. W. Nowack,**
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

II. Abtheilung, *Die poetischen Bücher*, 3. Band, 1. Theil.

# Die Sprüche

übersetzt und erklärt

von

**Lic. W. Frankenberg,**
Pastor extr. in Rinteln (Weser).




Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1898.

# Vorwort.

Zum Verständnis und zur Beurteilung des Komm. einige Worte. Der gesamte für die Erkl. in Betracht kommende Stoff, besonders die Prv. verwandte Lit., ist selbständig durchgearbeitet worden, was heute nicht unnötig ist zu betonen. Die zahlreichen neuen Erklärungen, Konjekturen etc. sind, wenn nicht ausdrücklich anders bemerkt ist, mein Eigentum, da ich erst, wenn mir der Text klar ist, die Erklärung andrer nachzusehen pflege.

Das Hauptgewicht ist darauf gelegt, den Leser in die ganz eigentüml. Gedankenwelt des Buches (und der Weisheitsl. überhaupt) einzuführen; ein neu und richtig erklärter Vers ist m. E. mehr wert, wie alle geistreichen Hypoth. und langen Abhandl. über Abfassungszeit und ähnl. Fragen. Damit man aber dies Hauptziel jedes ehrlichen Komm., Auslegung des Textinhaltes, erreiche, ist eine genaue Kenntnis des eigentüml. Sprachgepräges und der eigentüml. feststehenden Darstellungsmittel der Weisheitsl. unerlässlich, wie man sie aus dem Studium von Ps, Job und Sirach, und zwar nicht nur der griech. Übersetzung, sich aneignen kann. Von einer Vertiefung der Sprachkenntnisse ist allein ein Fortschritt im Verständnisse der Schrift zu hoffen, ist allein eine Weiterbewegung der Exegese unsres Buches von dem Platze, auf dem sie seit Jahrhunderten wesentlich still steht, zu erwarten; mit einer allgemeinen gramm. Sprachkenntnis — und wäre es die beste — reicht man bei keinem Vers unsres Buches aus.

Über die Abfassungszeit des B. habe ich mich kurz gehalten, weil ich die Bedeutung dieser Frage recht gering anschlage für die Erklärung; Merc. hat das B. für salom. gehalten und es so gut verstanden und ausgelegt wie irgend einer. Mit den gew. kleinl. Mitteln (z. B. Beobachtung der Überschriften) wollte ich nicht agiren: es müssen neue tiefgreifende Beobachtungen allgem. Art gemacht werden, weniger, um Prv. den gebührenden Platz erst anweisen zu können, als um die (zweifellose) Stellung des B. in der Weisheitslit. klar zu legen, die Adern und Lebensfäden, die hinüber und herüber laufen, aufzudecken und so die organ. Lebensverbindung mit jener Lit. zum Anschauen zu bringen.

Bei der Benutzung ist zu beachten, dass ich — aus prakt. Gründen — in der Übersetzung oft bei dem MT, der ja immer der Ausgangspunkt bleiben wird, stehen geblieben bin, über den die Note hinausführt.

Mein Wunsch ist, dass das Verständnis dieses B. durch den Komm. in etwas gefördert sein möchte; meine Überzeugung, dass nur von einem gründl. spez. Sprachstudium eine Erhebung der Auslegung zu hoffen ist. Welche Schätze für Sprach- und Sachkenntnis liegen unbenützt in den altt. Apokryphen und der Mischnah! Aus den alten Beobachtungen ist nichts mehr herauszupressen: neue Kriterien müssen gefunden, neue Beobachtungen gemacht werden durch eindringende Betrachtung des alten längst vorhandnen Stoffes.

Rinteln, im Mai 1898.

**W. Frankenberg.**

# Einleitung.

## § I. Titel und Kanonicität des Buches.

Der hebr. Titel des Spruchbuches lautet nach den ersten Worten desselben משלי שלמה oder einfach משלי, auch משלות (scil. שלמה) findet sich, vgl. den Kanon des Origenes bei Euseb. h. e. VI, 25. Die Griechen haben dafür *παροιμίαι* (*Σολ.*), die Lateiner (schon vor Hieron.) proverbia oder liber proverbiorum. In den hebr. Bibeln (anders in der talmud. Tradition) sind die drei für salomonisch gehaltenen Schriften מ׳, קהלת, שיר הש׳ getrennt von einander, was gewiss das Ursprüngliche ist; später fasste man die salomon. Schriften als Salomon (bei den Griechen und Hieron.) zusammen, ähnlich wie man sich einen Jeremia (Jerem. und Klagelieder) und dreigeteilten Daniel bildete. Dementsprechend werden Citate aus den salom. Schriften gewöhnl. eingeführt mit Salomo sagt (z. B. Irenaeus, Constitut. apostol.) oder genauer S. sagt in der und der Schrift (Euseb.). Irrtümlicherweise hat man gemeint, in den Worten *οὕτως γὰρ λέγει ἡ πανάρετος σοφία·* (folgt Prv 1 23—33) bei I Clem 57 3 unser Buch der Sprüche als *πανάρετος σ.* betitelt zu finden; wie aus 58 1 ebenda (— *διὰ τῆς σοφίας* —) deutlich hervorgeht, ist von einem Büchertitel keine Rede, die dort angewandte Formel lässt sich z. B. mit Euseb. praep. evangel. XI, 14, 6 also umschreiben *Σαλ.* . . . *τάδε ὡς ἐξ αὐτῆς* (— *τῆς σοφίας* —) *προςώπου διέξεισιν.* Ein einzelnes Citat aus unseren Sprüchen als aus dem Buche mit dem Titel *παν. σοφ.* entnommen lässt sich u. W. kaum bekannt machen. Panaretos (sc. *βίβλος* oder *σοφία*) ist nach Hieron. (praefatio in libros Salom.) allerdings der Titel eines Buches, und zwar nicht der Sprüche, sondern des Werkes des Sirach, das — im Lat. Ecclesiasticus genannt, — nach Hieron. auch den Namen parabolae = משלי trägt, wie unser salom. Spruchbuch, und das er mit den beiden anderen salom. Schriften Ecclesiastes und Cant. cant. verbunden antraf an derselben Stelle, wo sonst unsere Proverbia stehen: ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero sed etiam materiarum genere coaequaret. Melito, Bischof von Sardes, der bei Euseb. h. e. IV, 26, 13 f. deutlich den griechischen Kanon des AT's wiedergiebt, führt die Sprüche auf als *Σολομῶνος παροιμίαι, ἣ καὶ Σοφία*; demnach hat unser Buch in der griechischen Kirche den Titel *Σοφία* getragen. Für uns nicht zu kontrollieren ist die im Zusammenhang oft missverstandene Nachricht des Euseb. h. e. IV, 22, 9: *οὐ μόνος δὲ οὗτος* (*Ἡγήσιππος*) *ἀλλὰ*

*καὶ Εἰρηναῖος καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν.* Dafür, dass das Spruchbuch den Titel *π. σοφία* getragen habe, nicht nur bei Hegesipp und Iren. — der die Sprüche öfter zitiert, immer unter dem einfachen Namen Salomo —, sondern bei »dem ganzen Kreis der Alten« hat sich kaum ein deutliches Beispiel erhalten. Dagegen ist der Name *παν. σοφία* häufig nachweisbar 1) für die (apokryphe) Sapientia Sal. 2) für das Buch des Sirach, ebenso wie *σοφία* allein, neben den Sprüchen, oft den Sirach und die Sap. Sal., auch das Hohelied bisweilen bezeichnet. In vielen Fällen ist *σοφία* gar nicht als Büchertitel gemeint, sondern besagt nur, dass in den betr. Worten die »Weisheit« redet, ganz parallel der Formel *λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* oder *ὁ θεῖος λόγος*; so können mit *λέγει ἡ σοφία* Sprüche aus jedem der oben genannten Werke der Weisheitsliteratur angeführt werden. Die Weisheit redet durch den Verfasser, vgl. Constit. apost. I, 8 — *τῆς σοφίας τῆς λεγούσης διὰ Σολομῶντος τάδε.* Doch steht *σοφία* als Titel unsres Buches in der griech. Kirche fest, vgl. z. B. Constit. apost. I, 10.

Das kanonische Ansehen des Buches war in der christlichen Kirche unbestritten, im NT werden die Sprüche bereits mehrmals angeführt. Nach ihrer Stellung unter den Hagiographen (כתובים) gehört die Schrift zu der jüngsten Schicht des Kanons, die zur Zeit der griechischen Übersetzung des Sirach noch keine abschliessende Bezeichnung gegenüber dem *νόμος* und den *προφῆται* (*προφητεῖαι*) erhalten hatte und noch im Werden war. Als der griechische Übersetzer (= LXX) das Buch in die Hand nahm, um es zu übersetzen, hatte es noch keine kanonische Giltigkeit, wie aus der Art seiner Übersetzung hervorgeht (vgl. unten). Nach einer talmud. Überlieferung ging die Aufnahme unsres Buches, ebenso wie die der beiden andren salom. Schriften, nicht ohne Widerstand vor sich. Man nahm Anstoss, wie es scheint, an der Schilderung cp. 7. Erst als durch die allegorische Erklärung des Inhaltes das ehebrecherische Weib zu einem Bilde der *ἀφροσύνη* (vgl. den Griechen zu 5 5) und dem entsprechend das Eheweib cp. 5 zur Gestalt der Weisheit verflüchtigt worden war, hatte man einen Modus gefunden, das Buch in den Kanon einzufügen; vgl. den Kommentar zu 9 15ff.

## § 2. Der Inhalt und die einzelnen Teile des Buches.

Hieronymus bezeichnet treffend den Zweck der Proverbien, wenn er sagt, dass Salomo in ihnen mores corrigit, naturam docet. Am kürzesten und prägnantesten könnte man den Inhalt des Buches mit חכמה wiedergeben. Die ח' hat in der Form der תורה die Aufgabe, dem Menschen den Weg zu zeigen, auf dem er zu einem glücklichen, mit irdischen Gütern reich gesegneten Leben gelangt, das mit einem guten Ausgange (אחרית) gekrönt ist. Das Mittel zur Erlangung eines solchen Lebens und der Inhalt der beglückenden Weisheit ist im allgemeinen die Furcht vor Gott und der Glaube, d. h. die feste Hoffnung, dass Er die Guten (= Gerechten) belohnt und die Bösen (= Gottlosen) bestraft. Diese Weisheit vervielfältigt und zersplittert sich in einzelne Lebens- und Klugheitsregeln, wie man sich unter diesen und jenen Verhältnissen in bestimmten

Lagen benehmen soll, um das Wohlgefallen Gottes und der Menschen, insbesondre der mächtigen und angesehenen, zu erwerben. Dieser Inhalt der חכמה wird nach den einzelnen Teilen des Buches verschiedenartig wiedergegeben, bald in mahnendem und warnendem Tone, bald in der Form reiner Darstellung. Das Buch zerfällt in folgende, deutlich von einander unterschiedene Stücke.

1. Cap. 1—9 (abgesehen von $1_{1-6}$, worüber unten). Dieser Abschnitt enthält hauptsächlich Warnungen und zwar a) vor der Verführung durch das Glück der Frevler b) vor der Verführung durch die Schmeichelrede des ehebrecherischen Weibes. Diese beiden Themata, die sich der Verfasser selbst $2_{12-15}$ und $2_{16-19}$ stellt, führt er in c. 1—4 und 5—7, mit grösseren Unterbrechungen, besonders im ersten Teile, aus; klarer tritt im zweiten Teile des Büchleins, und zwar erst in diesem, von cap. 5 an, die Warnung vor der Ehebrecherin als beherrschendes Thema hervor. Der hier den Gedankenkreis durchbrechende Abschnitt $6_{1-19}$ dürfte ein späteres Einschiebsel sein. Die Darstellung, die sich durchweg der Ausdrucksmittel (Lexikon und Syntax *)) einer späten Sprache bedient, ist gleichmässig, ausserordentlich weitschweifig, unbestimmt, fliessend von einem Gedanken zum anderen und bewegt sich in ganz feststehenden, überkommenen Formeln, deren ursprüngliche Bedeutung längst abgeschliffen und verblasst ist: es ist Prosa mit poetischen Ausdrucksmitteln. Und diese Prosa ist belebt von dem Geiste predigender Eindringlichkeit. Die Stellung des Verfassers zu dem Leser ist die des Lehrers zum Schüler (בן), eine ganz persönliche; der Verfasser kann sich nicht genug thun zu warnen und zu mahnen im Ausmalen der Vorteile, die die Befolgung seiner Lehren nach sich zieht, und des Verderbens, das über den Leichtsinnigen, der nicht hören will, hereinbricht. Es wird öfter abgebrochen und neue Absätze werden eingeleitet durch erneute Aufforderung zur Aufmerksamkeit, aber man täuscht sich in der Erwartung eines neuen Inhaltes. Dem entsprechend ist auch die poetische Form meistens ganz lose und locker; der Parallelismus der Glieder ist oft einer rein äusserlichen Einteilung in zwei Satzhälften gewichen, wie sie besonders in späten Psalmen und Spruchsammlungen begegnet.

Dies Stück mit solchem Inhalt und solcher Form hat deutlich ein selbständiges Thema, ist also auch ein selbständiges Werk, nicht etwa, wie viele Erklärer annehmen, eine Einleitung zu dem mit cap. 10 beginnenden Hauptteile. Am Schluss dieses Büchleins, mit dem eigentlichen Inhalt nicht in Zusammenhang stehend, folgt eine Predigt der personifizierten Weisheit über ihre eigne Herrlichkeit und Vortrefflichkeit, an die ähnliche Rede der Weisheit $1_{20}$ff. erinnernd, wodurch das Ganze gleichsam unter die Autorität der mit Gott in engster Verbindung stehenden ח' gestellt wird. In cap. 9 ist die Personifikation der Thorheit v. 13—18 jedenfalls später hinzugefügt, vgl. den Kommentar. Wahrscheinlich stammt auch die vorhergehende Darstellung, in der die Weisheit die Menschen zum Freudenmahle bei der חֲנֻכָּה ihres erbauten Hauses einlädt,

*) Das gewöhnliche Urteil lautet, dass wohl das Lexikon, aber nicht eigentlich die Grammatik das Spruchbuch in spätere Zeit weise; aber die Syntax, besonders der Gebrauch der Partizipialsätze, bildet den Übergang zur Sprache der Mischnah.

von einem Redaktor, der damit, wie es scheint, unser Büchlein als Einleitung zu dem folgenden *συμπόσιον* der Weisheit hinstellen will, in dem sie ihre Zuhörer mit *ἄρτος συνέσεως* und *ὕδωρ σοφίας* bewirtet (vgl. Σ 15 3). Zweifellos sind auszuscheiden v. 7—13, vielleicht v. 11 ausgenommen.

2. Cap. 10—22 16. Dieser Teil trägt die Überschrift משלי־שלמה. Während die predigtartigen Ermahnungen in cap. 1—9 nur sehr uneigentlich den Namen »Sprüche« verdienen, haben wir hier eine Sammlung wirklicher Sprüche, durchgehends — zu 19 7 vgl. den Commentar — Zweizeiler, deren jeder für sich verstanden werden will. Der ermahnende und warnende Ton hört auf, und das persönliche Verhältnis zwischen Leser und Verfasser tritt zurück. Die Sprüche sind rein thetisch, darstellend, wie es dem Menschen in dieser und jener Lage ergeht. Hauptsächlich werden behandelt die Typen des Gerechten und Gottlosen, Thoren und Klugen, Redlichen und Heimtückischen, Mildthätigen und Geizigen, Schweigsamen und Schwätzers, Reichen und Armen, Hochmütigen und Demütigen, Fleissigen und Faulen, Verläumders etc. Der bunte Inhalt ist hier und da ganz äusserlich nach Stichworten geordnet: man sieht, hier ist wirklich etwas zum Lesen und Studieren, dort in cap. 1—9 mehr zum Hören. Die Hälften jedes Spruches sind gewöhnlich in ihrer Silbenzahl gleichmässig gegen einander abgewogen. Der Inhalt der beiden Glieder ist in cap. 10—15 meistens gegensätzlich (antithet. Parallel.), während in den folgenden Kapiteln auch manche Verse vorkommen, die nur formell, äusserlich geteilt sind (sogen. synthet. oder syntakt. Parallel.); selten sind eigentliche Vergleichungen (parabol. oder emblemat. Sprüche von Del. genannt), z. B. 10 26. 11 22. 17 3.

3. Cap. 22 22—24 22. Eine neue Zusammenstellung von Mahnungen, nach der Überschrift 22 17—21 enthaltend »Worte (d. h. speziell Mahnworte, gute Lehren vgl. 13 13) von Weisen«, wo »Weise« im prägnanten Sinne steht = מורה, מלמד, der gelehrt ist in der hlg. Schrift als im *νόμος ζωῆς καὶ γνώσεως*. Diese Einleitung, die am Schluss ähnlich wie in 1 1—6 den Zweck des Büchleins angiebt, ist leider in dem überlieferten Text unverständlich. In den Sprüchen selbst klingt uns ein ähnlicher Ton entgegen wie im ersten Buche cap. 1—9: der Leser wird durchgehends mit Du angeredet, ebenso eindringlich mahnend und warnend wie dort. Dementsprechend ist auch der Versbau ähnlich vernachlässigt wie in cap. 1—9; bisweilen nähert er sich ganz der Prosa, besonders in cap. 23. Der Parallelismus ist meist mangelhaft, und die kurzen knappen Zweizeiler des vorhergehenden Buches erweitern sich zu schleppenden Drei- und Vierzeilern.

4. Cap. 24 23—34. Eine kleine Sammlung von Sprüchen, die nach der Überschrift ebenfalls — wie die vorhergehenden — von Weisen stammen. Nach Inhalt und Form ist diese Sammlung der vorigen verwandt und giebt sich als ein Nachtrag zu derselben zu erkennen.

5. Cap. 25—29. Eine zweite Hauptsammlung von salomonischen Sprüchen nach der ersten cap. 10—22 16, mit der Überschrift: »Dies sind ebenfalls Sprüche von Salomo, welche die Männer des Hiskia, des Königs von Juda, exzerpiert haben«. העתיק eigentlich von der Stelle rücken, scheint zu bedeuten aus einer Schrift aussuchen und so zusammen stellen; der Gegensatz zu diesem

הע׳ ist das späthebräische הזיח בכתב, daher LXX passend ἐξεγράψαντο, Hieron. transtulerunt. Der Ausdruck die »Männer« des H. ist hier in ähnlichem prägnanten Sinne gebraucht wie in אנשי כְנֶסֶת הגדולה (d. M. d. g. Synagoge) und bezeichnet das Gelehrtenkollegium des H. Die Sprüche dieser Sammlung unterscheiden sich von denen der vorhergehenden Bücher charakteristisch durch die zahlreichen vergleichenden משלים (parabol. oder emblemat. Sprüche), mit denen sie beginnen (besonders cap. 25—27), um dann in die aus der ersten Hauptsammlung cap. 10—22 bekannten Spruchformen einzumünden.

6. Cap. 30 mit der Überschrift: Worte (vgl. vorher zu Stück 3) von Agur ben Jakeh; המשא ist wahrscheinlich aus dem folgenden cap. $31_{1}$ hier eingetragen und zu streichen, jedenfalls ist das Wort hier unerklärlich. Die Sammlung beginnt mit einem Gebet zu Gott und ist charakterisiert durch mehrere Zahlensprüche, wie sie bereits früher in dem Einschub $6_{1}$—$_{19}$ vorkamen.

7. Cap. $31_{1}$—$_{9}$ nach der Überschrift: »Mahnworte von (oder auch an) Lemuel, dem König von Massa, wie ihn seine Mutter unterwies«. Die Verse enthalten Warnungen vor Ausschweifung in Liebe und Wein und die Mahnung zu gewissenhafter Rechtspflege. Die beiden Sammlungen 6 und 7, die offenbar gemeinsame Schicksale gehabt haben, sind, besonders die letztere, in schlechtem Texte überliefert in einer an das Aramäische (nicht Arab. oder gar Aramäo-Arab.) anklingenden Sprache.

8. Cap. $31_{10}$—$_{31}$, ein Gedicht mit alphabetischer Anordnung, in dem die brave, fleissige Hausfrau besungen wird.

An der Spitze des ganzen Buches steht die Überschrift $1_{1}$—$_{6}$; sie kündigt Sprüche von Salomo, dem Sohne Davids, König von Israel, an und giebt den Zweck an, den die Lektüre dieses Buches bei den Lesern erreichen will. Wer sie schrieb war ganz gewiss der Meinung, das Folgende, d. h. was er vor sich hatte, wären wirklich alles Sprüche von Salomo verfasst, und nur von diesem. Dass in der folgenden Sammlung auch Sprüche von Weisen standen, wusste er nicht; denn die vielfach verbreitete Erklärung von v. 6, wonach die hier erwähnten »Worte der Weisen« auf die Sammlung cap. $22_{17}$ff. gingen, ist nicht richtig. Ganz unwahrscheinlich ist auch die Annahme, dass der Verfasser dieser einleitenden Verse derselbe sei, der das erste Buch, $1_{7}$—9, geschrieben hat, in diesem Falle würde er es sich, abgesehen von anderen wichtigen Fragen, merken lassen, dass er in der Figur des Salomo schreibt, würde sich besonders die Gelegenheit $4_{1}$ff. nicht haben entgehen lassen, um seiner Fiktion Ausdruck zu geben; wie deutlich ist doch in diesem Falle der Verfasser des Ecclesiastes z. B. und der Weisheit Salomos! Wie weit sich also die Überschrift $1_{1}$—$_{6}$ erstreckt, lässt sich kaum ausmachen; nur so viel kann man sagen, dass sie sehr wahrscheinlich über cap. 9 hinausgeht und sicher nicht die beiden Anhänge zum ersten eigentlichen Spruchbuch cap. $10_{1}$—$22_{16}$, auch nicht die Anhänge in cap. 30—31 nach cap. 25—29 im Auge hatte.

## § 3. Chokmah und Maschal. Abfassungszeit des Buches und seiner Teile. Verfasser.

### 1. Chokmah und Maschal.

Das Buch der Sprüche ist ein Produkt der Weisheitsliteratur, in deren weiten Kreis ein Teil der Psalmen, Job, Ecclesiastes und speziell das Buch J. Sirach sowie die syrisch erhaltene Spruchsammlung des Menander (Land anecd. syr. I, 64ff., vgl. ZATW 1895 S. 226—277) gehören. Die Literatur der Chokmah gehört ganz der nachexilischen Zeit an, da erst in dieser die histor. Bedingungen zu ihrer Entstehung gegeben sind; ihre Voraussetzung ist das Gesetz mit seiner durch die Erfahrung des Exiles zur unerschütterlichen Wahrheit gewordnen Lehre, dass Gott auf die Erfüllung seiner Gebote Leben, auf ihre Übertretung Tod gesetzt hat. Dieser Gedanke und diese Erfahrung ist die unbezweifelte Grundlage der Weisheit, mit ihnen arbeiten ihre Verkündiger und bauen die Gemeinde. Die Beschränkung auf die Gemeinde und das prakt. Leben in ihr ist der Chokmah charakteristisch im Gegensatz zur Prophetie und Apokalyptik. Von Israels Verhältnis zu Jahwe und von Jahwe's Stellung zu den Götzen und andren Fragen dieser Art, die bis in's Exil und nach dem Exil offen waren, ist keine Rede: diese Verhältnisse werden gar nicht diskutiert, sie sind die stillschweigende Voraussetzung und festliegende Basis alles Denkens und Empfindens. Wenn die Beschränkung auf die Gemeinde die Weisheit in charakterist. Weise verbindet mit dem Gesetz, so ist sie der Prophetie ähnlich darin, dass sie den Nachdruck auf die moralischen, nicht auf die kultischen Gebote legt; freilich ist der Geist in dem sie das thut, der des Gesetzes. Diese Eigentümlichkeiten sind allen Werken dieser Literaturgattung gemeinsam. Die Verwandschaft unsres Buches mit Sirach z. B. ist eine organische, nicht etwa künstlich durch Nachahmung von Seiten des Sirach erreicht; beide stehen im Wesentlichen auf demselben histor. Grunde und fussen auf denselben Voraussetzungen, die Weisheit, die sie verkünden ist bei beiden wesentlich derselben Art.

In der vorexilischen Zeit verstand man unter חכמה die Fähigkeit, sich in allen Lebenslagen zurecht zu finden, besonders in politischen und richterlichen Fragen Bescheid zu wissen; die »Weisen« an den Höfen waren die Ratgeber (יועצים, *φίλοι*) der Könige in polit. und richterl. Sachen. Aber überhaupt jeder, der kluge Lebensart besass, sich angenehm zu machen wusste, bei allem seinen Vorteil wahrte, war »weise«. Das Gesetz, das unter der Erfahrung der Gerechtigkeit und des Gerichtes Gottes entstanden, sogleich mit der höchsten Ehrfurcht angenommen wurde, versprach denen, die nach ihm wandelten, das höchste Gut: langes Leben, Reichtum, Glück, und drohte den Verächtern mit den furchtbarsten Strafen. Wer sich dieser Güter durch Wandel in der Furcht vor dem Richter (יראת־יהוה) teilhaftig machte, war wirklich ein weiser und kluger Mann, wer sie verachtete, ein rechter Thor. Diese religiöse Weisheit = Gottesfurcht mündete in die alte profane ח' ein, ohne sich aber mit ihr eigentlich zu vermischen. Zu einer organischen Verbindung sind beide Begriffe der ח' nicht gelangt, noch bei Sirach treten sie ganz unvermittelt neben einander auf,

ebenso in unserem Buche. — Die Weisheit hat zwei Quellen: die Überlieferung und die hlg. Schrift; wenn auch der Natur der Sache nach beide sich nicht reinlich von einander unterscheiden lassen, treten sie doch bisweilen deutlich zu Tage. Was sich, besonders als Lebensklugkeit (Σ 89) bei den Voreltern erprobt hat, wird den Kindern und Enkeln weiter gegeben als Weisheit. Die andre Quelle der ח׳ zeigt sich besonders in der Art und Weise, wie in der Weisheit Fluch und Segen, überhaupt die Vergeltung geschildert werden: die Vergeltung ist weiter nichts als der individualisierte Fluch und Segen des Gesetzes und der Propheten, und der Tag des endlichen Gerichtes über die Gottlosen (אחרית) ist der indiv. יום־י׳ der Propheten. — Seitdem die hlg. Schrift eine Quelle, ja der integrirende Bestand der Weisheit geworden war, bildete sich eine besondere Klasse von Gelehrten, denen allein die hlg. Schrift und Sprache bekannt war und also allein der Zugang zur Quelle der ח׳ offen stand; sie hiessen deshalb חכמים. Ihre Aufgabe war das Studium des Gesetzes (= der hlg. Schrift) und die Nutzbarmachung desselben für das Volk durch mündlichen Vortrag (תורה). Sie waren der Kanal, durch den die Weisheit des Gesetzes bei dem der Schrift unkundigen Volke Eingang fand; so ist חכם = סופר, wie *σοφοί* bei Sirach = *γραμματεῖς*.

Die Form, in der man gewisse Erfahrungen und Beobachtungen als güldne Lebensklugkeit weitergab, war der Maschal, der eine richtige Beobachtung oder eine Erfahrung anschaulich machte durch ein Gleichnis aus einem näher liegenden Lebensgebiete. מ׳ ist ursprünglich ein rein formeller Begriff, ein Gefäss, das in keiner Beziehung steht zu dem Inhalt, den es trägt. Je mehr aber der Begriff der ח׳ sich ausbildete, erstarkte, bestimmten eigentümlichen Inhalt und feste Grenzen gewann, je mehr er literarisch auftrat in der Form des משל, desto mehr schliff sich die schwerfällige Form des מ׳ ab und desto mehr verlor er seinen ursprünglich rein formellen Begriff und wurde zu einem Ausdrucksmittel der Weisheit. In vielen Teilen unsres Buches, ebenso wie bei Sirach und Menander sucht man vergeblich eigentliche משלים, obwohl die formlosen Ermahnungen und Warnungen so heissen. Vgl. hierzu den Kommentar 1 1ff.

## 2. Abfassungszeit des Buches und seiner Teile.

Diese nachweisbare Entwickelung des Begriffes des משל giebt uns ein ziemlich sicheres Kriterium an die Hand, um die in unserem Buche als משלים gesammelten Sprüche in ihrem zeitlichen Verhältnis zu einander zu gruppieren. Wo die Spruchliteratur hinaus läuft und wie diese Ausläufer beschaffen sind, lässt sich z. B. am Sirach erkennen. Wenn auch im Sirach noch hier und da echte, d. h. dem ursprünglichen Begriffe entsprechende מ׳ vorkommen mögen, so ist doch die ganz überwiegende Hauptmasse in demselben leichten formlosen Stil geschrieben, wie in unsren Sprüchen cap. 1—9: der ganze Inhalt geht auf in Ermahnungen und Warnungen an den mit Du angeredeten Leser. Auf derselben Entwicklungsstufe etwa, vielleicht etwas älter, sind die beiden Anhänge zu dem ersten Hauptteile, 22 22—24 34. Das älteste Stück im Buche ist, oder

vorsichtiger gesagt, das älteste Material an reinen משלים enthält cap. 25—29, besonders 25—27, während die Anhänge in cap. 30 und 31 wieder der jüngsten Zeit angehören. Zwischen cap. 25—29 und cap. 1—9 gehört zeitlich die erste Hauptsammlung der salomonischen Sprüche, cap. 10—$22_{16}$. Hier treffen wir den eigentlichen vergleichenden מ' selten an, aber doch ist die Form des selbständigen Zweizeilers, der keine Verbindung mit dem folgenden kennt, festgehalten. Über das Alter der Sammlungen selbst wollen wir damit nichts gesagt haben; es ist wohl möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, dass die Sammlung der Sprüche in cap. 25—29 später geschehen ist als die cap. 10—22; aber das Material in jener Sammlung ist zum grossen Teil älter als das in dieser.

Mit dieser äusseren Veränderung in der Form geht Hand in Hand eine Veränderung des Inhaltes, die sich ebenso deutlich wahrnehmen lässt. Gottesfurcht und auf die Thora des Lehrers hören ist in cap. 1—9 wirklich aller Weisheit Schluss: dies Thema wird in unendlichen Ermahnungen und Aufforderungen auseinandergelegt und wieder zusammengefasst. Dass Gott die Frömmigkeit und den Gehorsam belohnt und die Gottlosen bestraft wird in jedem Verse fast wiederholt, durchweht alle Worte und Ausdrücke. Der Inhalt der משלים in cap. 25—27 ist fast durchgehends profan: von vergeltender Gerechtigkeit Gottes ist kaum die Rede, Ermahnungen und Warnungen sucht man vergebens. Den Inhalt der betr. Sprüche mit Vergleichungen bilden Beobachtungen aus dem Leben, die scharf und ganz ohne persönliche wärmere Beziehung hingestellt werden. Cap. 10—22 steht auch hierin ungefähr in der Mitte, indem überall die Vergeltungslehre und die Furcht vor Gott als Grundlage der Weisheit zum Vorschein kommt, und, ohne dass dem Leser so an's Herz gegriffen wird wie in cap. 1—9, doch ein persönlicherer Ton anklingt. Je mehr die ח' unter den Einfluss des Gesetzes und des Grundthema's desselben — den Gerechten belohnt, den Frevler bestraft Gott — kommt, desto mehr religiöse Momente nimmt sie auf, und je mehr die Weisheit Lehre religiöser Wahrheit wird, desto mehr ermahnt, verspricht und verheisst, tröstet, warnt und droht sie, desto mehr wird sie erfüllt mit schulmeisterndem Geiste. Diese Entwicklung im Inhalt der ח' läuft parallel mit der Bildung der חכמים als eines besondren Standes, der in ermahnenden Vorträgen, wie sie in cap. 2—7 vorliegen, seine Aufgabe erfüllt, nämlich למד דעת את העם Eccl $12_{9}$.

Aus dieser Gruppierung der einzelnen Teile der Proverbien nach ihrer zeitlichen Stellung zu einander ergiebt sich, inwieweit die Frage nach der Abfassungszeit unsres Buches überhaupt berechtigt ist. In dem Buche hat sich eine ganze Entwicklung abgelagert, deren Anfänge für uns nur schwach erleuchtet sind, deren Ausgänge aber im hellsten Lichte daliegen. Als Ganzes mag unser Sammelwerk nicht älter sein als Sirach (c. 180 a. C.), mit dem cap. 1—9 etwa gleichzeitig sein mögen, wogegen das Material sehr verschiedenen Zeiten entstammt, sodass die äussersten Grenzen in dieser Beziehung gewiss 100 Jahre von einander abstehen können. Datierungen solcher Schriften wie unsres Buches haben wenig praktischen Wert; die Hauptsache ist, dass man sie in der Entwicklung unterbringen und in ihrer Art verstehen kann. Jedenfalls sind alle Stücke unseres Buches (das gilt von der Weisheitsliteratur überhaupt) ver-

fasst in einer Zeit der Ruhe und des nationalen Gedeihens und Wohlstandes, in der sich die Verfasser mit Musse in das Kleinleben und Stillleben der Gemeinde versenken konnten, *τῆς ἁγίας πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης* II Mak 3 1; in den Sturmzeiten nationaler Erregung oder auch unter dem anhaltenden schwülen Druck heidnischer Gewalthaber wirft die Tiefe andre Gedanken an die literarische Oberfläche.

Bei diesem Verhältnis betr. die Abfassungszeit unsres Buches hat die Frage nach dem Verfasser eigentlich kein Interesse; die Überschriften in 1 1. 10 1. 25 1 haben den Wert der historischen Überschriften in den Psalmen. Ausser Salomo werden für einzelne Stücke noch als Verfasser genannt Agur ben Jakeh 30 1 und Lemuel, König von Massa, 31 1. Beide Namen sind sonst unbekannt, aber der Inhalt und die Ausdrucksweise der Sprüche, die in cap. 30—31 enthalten sind, sind durchaus dieselben wie in den übrigen späteren Teilen des Buches. Massa ist, wie Hitzig (Theol. Jahrb. von Zeller III, 1844 S. 269 ff.) richtig erklärt hat, Name des ismaelitischen Stammes, vgl. Gen 25 14. Die Weisheit der בני קדם war hochberühmt, deshalb kann die Wahl eines Königs derselben zum Verfasser von 31 2 ff. so wenig verwundern wie die Wahl des Schauplatzes im Job.

## § 4. Entstehung des Buches.

Wie und in welcher Ordnung und Reihenfolge die einzelnen Teile des Buches zu dem uns jetzt vorliegenden Sammelwerke zusammengewachsen sind, diese Frage zu beantworten haben wir keine anderen Mittel als die in den Überschriften liegenden. Mag der Verfasser von 25 1 der Sammler von 25 2 ff. sein oder nicht, jedenfalls geht aus seiner Überschrift zweierlei ziemlich sicher hervor, 1) dass er die Sammlung 10 1 ff. noch ohne die beiden Anhänge 22 17—24 vor sich hatte, und 2) dass der Verf. cap. 30 und 31 noch nicht kannte; denn »dies sind ebenfalls Sprüche Sal.« konnte er nur sagen, wenn die vorhergehenden ihm wirkl. alle als salom. Spr. überliefert waren und in dem von ihm angezeigten keine als nichtsalom. kenntlich gemachten sich befanden. Dasselbe Resultat ergiebt sich aus den Merkmalen, die 1 1—6 an die Hand geben: der Verfasser dieser Überschrift kann weder die Anhänge zum ersten Teile, 22 17—24, noch die zum zweiten 30 und 31, gelesen haben, vgl. oben § 2 a. E. Aus beiden Überschriften ergiebt sich also mit aller Deutlichkeit, dass zu ihrer Zeit das Buch noch ohne diese Anhänge umlief. Die Entstehung des Buches wird man sich so zu denken haben, dass sich an die Sammlung 10—22 16 anschloss 1) eine damals oder früher entstandene neue Sammlung von Sprüchen Salomos, 25—29. 2) eine Sammlung von Mahnreden aus der Schule der Weisen, mit Warnungen vor Verführung, als selbständiges Werk verfasst und cap. 10 ff. vorgesetzt. Diesem Ganzen mag die Überschrift 1 1—6 gelten. Zuletzt mögen die Stücke 22—24 und 30—31 zugefügt sein.

## § 5. Der Text und die Übersetzungen.

### 1. Der Text.

Der Text des Spruchbuches ist stellenweise verschieden überliefert. Während cap. 1—29 ziemlich gleichmässig überliefert sind, und zwar cap. 1—9 besser als cap. 10ff., jedoch mehr Schwierigkeiten und Anstösse enthalten als die gewöhnliche Erklärung annimmt, ist uns der Text von cap. 30—$31_{9}$ in sehr schlechtem Zustande überkommen. Der Grund ist wohl darin zu suchen, dass diese beiden Capitel besondere Schicksale durchgemacht haben, ehe sie mit cap. 1—29 vereinigt wurden. Wenn auch in den weitaus meisten Fällen, in denen sich ein Unterschied unsres Textes von dem den Übersetzungen vorgelegnen zeigt, unser hebr. Text das Richtige hat, so leisten doch die alten Übersetzungen, insbesondere die griechische (= LXX), öfters gute Dienste.

### 2. Die Übersetzungen.

#### a. Die griechische Übersetzung (LXX).

Der auffallendste äussere Unterschied des griechischen Spruchbuches von dem hebräischen besteht in der verschiedenen Anordnung einzelner Teile in ersterem. In LXX folgt auf die erste Sammlung von Mahnworten der Weisen (cap. $22_{17}$—$24_{22}$) die erste Hälfte der Sprüche von Agur b. Jakeh (im hebr. $30_{1-14}$), darauf die zweite Sammlung von Worten der Weisen (im hebr. $24_{23-34}$) und nach dieser die andre Hälfte der Sprüche Agurs samt den Sprüchen des Lemuel. Das Loblied auf die brave Hausfrau schliesst im MT (massoreth. Text) wie in LXX das ganze Buch. Die Überschriften in $22_{17}$ff. $24_{23}$a sind verstümmelt und die Eigennamen in $30_{1}$. $31_{1}$ verkannt. Hierdurch sowie durch das Auslassen der Überschrift $10_{1}$ ist erreicht worden, dass in LXX das ganze Buch nur in zwei grosse Hälften zerfällt, nämlich cap. 1—$24_{77}$ und cap. 25—$29_{49}$, deren jede nun mit gutem Gewissen mit dem Titel Sprüche Salomos versehen werden kann. Das ist offenbar eine künstlich herbeigeführte Einheit, um das Buch als Ganzes dem Salomo zusprechen zu können; auf wen sie auch zurückgehen mag, ob, wie wahrscheinlich, auf den Übersetzer, oder auf einen Ordner der hebr. Sammlungen — jedenfalls ist es eine spätere Anordnung als die im MT. Neben dieser Verschiedenheit in der Anordnung einzelner Sammlungen macht sich eine solche in der Anordnung einzelner Sprüche bemerkbar. So sind z. B. in LXX der Schluss von cap. 15 und der Anfang von cap. 16 in einander verschoben, in cap. 20 hat der Grieche gleichfalls eine andre Reihenfolge der Sprüche; auch finden sich Vershälften auseinandergerissen und eingefügt am unrechten Orte, vgl. z. B. $17_{16.\ 19.\ 20}$. Ausser solchen Versetzungen von Versen finden sich Zusätze und Auslassungen. Ausgelassen sind in LXX z. B. folgende Verse: $1_{16}$. $4_{7}$. $8_{33}$. $11_{4}$. $13_{6}$. $15_{31}$. $16_{1-3}$. $18_{23-24}$. $19_{1-2}$. $20_{14-19}$. $21_{5}$. $23_{23}$. Noch reichlicher finden sich Zusätze im griech. Text, und zwar von einzelnen Versen und auch von ganzen Gruppen; vgl. z. B. $1_{7}$. $3_{16a.\ 22a}$. $4_{27af}$. $6_{8aff.\ 11a}$. $7_{1a}$. $8_{21a}$. $9_{12aff.\ 18aff.}$ etc. $24_{22aff.}$ etc.; solche Gruppen scheinen

sich besonders gebildet zu haben nach Abschnitten, vgl. cap. 9 und cap. 24. Manche, vielleicht recht viele, dieser Zusätze sind Reminiszenzen eines Lesers, der sich aus seiner sonstigen Lektüre bei Gelegenheit eines passenden Verses erinnerte und ihn an den Rand schrieb, von wo er dann in den Text kam, vgl. im MT $1_{16}$. So gehen in LXX $1_{7}$ zurück auf Ps $110_{10}$ (hebr. $111_{10}$), $3_{16a}$ auf Jes $45_{23}$ + Prv $31_{26}$, $13_{9a}$ auf Ps $36_{21}$, $21_{11}$ auf $\Sigma$ $4_{21}$. Dieser Prozess, den man sich von Anfang an wirksam denken muss, lässt sich noch in den griech. Handschriften aufweisen. Daneben mag auch manches Plus der LXX selbständige Erweiterung eines Lesers sein, Folgerungen eines angeschlagenen Gedankens, Pendants etc.; vgl. $4_{27}$af. $6_{8}$aff. Es kommt auch vor, dass dieselben Verse ganz oder teilweise wo sie hinzupassen scheinen von einem Leser oder Abschreiber wiederholt werden, vgl. $3_{28}$ ($27_{1}$), $10_{22}$ ($10_{6}$), $12_{26}$ ($13_{21}$). Häufig erweist sich endlich das Plus der LXX als eine zweite Übersetzung desselben Verses, vgl. zu $1_{14}$. $3_{15}$. $14_{22}$. $15_{6}$. $22_{8}$f. $29_{25}$; solche Dubletten finden sich bisweilen von der ursprünglichen Stelle zerstreut und sind dann nicht so leicht zu erkennen, vgl. $16_{5} = {}_{9}$. $20_{1-3}$. $28_{17a} = 29_{17}$. $22_{9a}$ (zweite Hälfte) $= 1_{19}$. Diese kurze Übersicht mag genügen um einige der hauptsächlichsten den Text umgestaltenden Triebkräfte kennen zu lernen; das, was uns jetzt in der griechischen Übersetzung vorliegt, ist das Produkt einer reichen Entwicklung, die den ursprünglichen Text wie mit einem Gewebe übersponnen hat. Wie leicht sich gerade an Spruchsammlungen Bemerkungen und Zusätze von Übersetzern, Abschreibern, Lesern etc. ablagern, ersieht man z. B. an der Spruchweisheit des Sirach, wenn man die syrische Übersetzung mit der griech. vergleicht. Der grössere Teil der Zusätze, die der Grieche mehr hat als MT, wird hebr. nie existiert haben, sondern von griech. Lesern stammen; aber auch das, was auf ein hebr. Original hinweist, braucht doch nicht im hebr. Spruchbuch gestanden zu haben oder von dem Übersetzer herzurühren. Wenn man dies im Auge behält, werden die Unterschiede zwischen dem hebr. Original, aus dem der Grieche übersetzte, und unserm MT geringer sein, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

Neben diesen äusseren Unterschieden zwischen LXX und MT, die hauptsächlich in Anordnung einzelner Teile oder Sprüche, Auslassungen und Zusätzen zu Tage treten, hat man bald die Bemerkung gemacht, dass die Übersetzungsart unsres Buches bei den LXX bedeutend abweicht von der Art, wie etwa Gesetz und Propheten oder Psalmen übersetzt sind. Die betr. Bücher sind im allgemeinen wortgetreu wiedergegeben in einem stetigen Stile, hebr. Worte, besonders termini tech. haben einen feststehenden ausgeprägten entsprechenden griech. Ausdruck gefunden. In der Übersetzung der Sprüche ist die Sprache ganz unbeständig und die Ausdrücke für dieselben Sachen, ja für Hauptbegriffe (צדיק, רשע, אויל etc. תורה, בינה, חכמה, מצוה etc.) wechseln fortwährend und zwar meistens ohne ersichtlichen Grund. Als zweites Charakteristikum tritt neben die Beweglichkeit der Sprache die Freiheit, die sich der Übersetzer in der Wiedergabe des Sinnes gestattet. Er scheut sich nicht nur nicht, griechische Worte und Umschreibungen nach dem Wesen seiner Sprache hinzuzufügen und hebräische unübersetzt zu lassen, Singular mit Plural und umgekehrt zu verwechseln, Aktiv

mit Passiv, Adjektiv mit Substantiv etc. zu vertauschen, sondern er wagt es sogar, das ganze syntaktische Gefüge ohne zwingenden Grund zu verrücken und mit der grössten Freiheit den Sinn in einer ganz neuen Form wiederzugeben. Ähnliches findet sich natürlich auch sonst in den LXX, aber so häufig wie bei der Übersetzung dieses Buches nirgends: hier ist die korrekte Übersetzung in der Art der übrigen Bücher die Ausnahme und jene freie Wiedergabe die Regel. Man hat gemeint, diese eigentümliche Art der Übersetzung unsres Buches wäre bedingt durch die besondere literarische Gattung, der die Proverbien angehören. Die Spruchliteratur, in der jeder משל eine scharf und charakteristisch geprägte Münze für sich sei, erfordere notwendig eine andere, nämlich eine viel freiere Wiedergabe als die erzählende oder die prophetische Prosa; bei wörtlicher Übersetzung aus dem Hebr. in's Griechische würde der eigentümliche Sinn der kurzen und knappen Sprüche dem Leser kaum zum Bewusstsein gekommen sein. In einzelnen Fällen, wo es sich um besonders prägnante Texte handelte, kann man diesen Grund zur Erklärung der Freiheit in der Wiedergabe zulässig finden, aber im allgem. kommt man mit dieser Ansicht nicht aus. So ist sie z. B. durchaus ungenügend zur Erklärung der Übersetzung von cap. 1—9; hier finden wir genau dieselbe Art der Übersetzung vor wie in cap. 10ff., während doch die Sprache ganz ebenso fliessend und leichtverständlich ist wie in leichten Psalmen.

Bei genauerer Betrachtung finden wir, dass der Übersetzer nicht nur frei, oft sehr frei wiedergiebt, sondern in den meisten Fällen dieser Art einfach rät. So begnügt er sich oft mit dem Verständnis eines Halbverses, die andre ihm unverständliche Hälfte setzt er dann ohne Bedenken in Parallelismus, gewöhnl. antithetischen, dazu; oft hat er nur ein paar Ausdrücke verstanden, das Übrige macht er sich dann, nach losen Anklängen an den hebr. Text, zurecht. Das ist durchgängig in schwierigeren Fällen seine Art zu übersetzen: oft nimmt er nur ein paar ihm verständliche Worte aus dem hebr. Text heraus und verbindet sie auf seine Weise durch freie Hinzufügung von griech. Verben, Partizipien, Substantiven etc. zu einem Sinne. Sein Übersetzen ist in vielen Fällen nichts mehr als ein ratendes Herumtasten an einzelnen hebr. Worten. Vgl. 1 18. 22. 2 13ff. 7 20. 9 12. 10 4. 5. 12. 18. 22. 25. 11 3. 7. 12 6. 13 1. 9. 23. 14 13. 20. 23 etc. 22 3. 24 7ff. etc. Man würde sehr fehl gehen, wenn man dem Übersetzer in den zahllosen Fällen dieser Art einen von MT abweichenden hebr. Text unterlegen wollte. Ja, er ist so frei von seinem hebr. Texte, dass er kein Bedenken trägt, gerade das Gegenteil von dem zu sagen, was die hebr. Worte bieten, wenn ihm der entstehende Sinn unpassend erscheint; so fügt er Negationen bei, wo er es für nötig hält, vgl. 5 5. 10 12. 14 13. 33. 17 4. 18 9, verwandelt die שפתי־שקר in *χείλη δίκαια* 10 18 vgl. 11 7 und den יהוה einfach in einen *ἀσεβής* 21 30 — nur des Inhaltes wegen. Mit einer solchen Behandlung des überlieferten Textes ist auch die noch so bescheidene Vorstellung von einem kanonischen Buche kaum verträglich: der Siracide verfährt mit dem von ihm zu übersetzenden hebr. Texte einer Privatschrift nicht so respektwidrig, wie der Übersetzer der Proverbien mit seinem Original.

Es ist aber die Freiheit, die er in der Wiedergabe des hebr. Textes an-

wendet, weniger eine Folge seiner Missachtung — wenn sie auch zeigt, dass ihm Text und Inhalt nicht heilig sind —, als seiner Ratlosigkeit und Verlegenheit. Der Übersetzer ist ein sehr schlechter Kenner der hebr. Sprache. Seine Unwissenheit zeigt sich nicht nur in der Unkenntnis einzelner Worte (vgl. z. B. $1_{19}$. $15_{27}$. $7_{20}$ u. oft), sondern vor allen Dingen in dem Unvermögen, die einzelnen Worte nach den Regeln der hebr. Syntax in Verbindung zu bringen und in einem Satz zu verstehen; er liest meist nur einzelne Worte, an denen er herumrät und die er, wie ein Kind Bausteine, zu einem Sinne zusammenstellt. Es ist ganz verkehrt, wenn man die Art, in der er den Text behandelt, Midrasch genannt hat. Der Midrasch ist ein sicheres Spielen mit dem Texte und den Möglichkeiten seines Verständnisses auf Grund des feststehenden eigentlichen Sinnes. Aber das verlegene Herumtasten und das kühne Herumraten unsres Übersetzers hat mit Midrasch nicht die geringste Ähnlichkeit, und der Ausdruck ist nur geeignet, das richtige Verständnis der Sachlage zu verwirren. Der Übersetzer rät und paraphrasiert nicht aus Überfluss an Geist, sondern aus bitterer Not. In dieser Not befindet er sich, weil ihm keine Vorarbeiten schriftlicher oder auch mündlicher Art zur Verfügung stehen. Er ist der Erste, der dies Buch übersetzt, er muss ganz von vorne anfangen, bewegt sich auf einem bis dahin unbetretenem Gebiete, hat mit einem Worte keine T r a d i t i o n hinter sich. In der griechischen Übersetzung von Gesetz, Propheten und Psalmen tritt eine feste mündliche Tradition zu Tage, gleichsam als Ablagerung des Verständnisses der Synagoge. Dieser feste Boden der Tradition, auf dem die Übersetzer jener Bücher fussen, fehlt dem Übersetzer der Proverbien vollständig, er ist ganz auf sein eignes kümmerliches Wissen und Können angewiesen. Aus diesem Fehlen einer Tradition erklärt sich die Mangelhaftigkeit seiner Übersetzung nicht nur, sondern vor allen Dingen das Unsichre, Ungleichmässige und Sprunghafte derselben: sie besteht oft in einer Aneinanderreihung von ganz individuellen Einfällen. Man kann es dem Übersetzer an jedem Capitel abfühlen, dass er einen unbegangnen Weg geht, auf dem ihn kein überliefertes Verständnis leitet und stützt. Er befindet sich ganz in derselben Lage wie der Enkel des Sirach, als er sich an die Übersetzung des Werkes seines Grossvaters machte, — nur standen dem Siraciden ganz andre hebr. Kenntnisse zu Gebote. Dies überall ersichtliche Fehlen einer Tradition erklärt sich aber nur aus der Thatsache, dass das Buch der Sprüche in der Synagoge nicht die Behandlung, Auslegung und Erläuterung gefunden hatte, die ihm als kanonischem Buche zu Teil geworden wäre.

Das Publikum, für das der Übersetzer seine Wiedergabe der Proverbien veranstaltete, kann kaum in der jüdischen Gemeinde, sondern muss ausserhalb derselben gesucht werden. Er wollte das Buch, das er für salomonisch hielt, den Gebildeten seiner Zeit bekannt machen als einen Beweis, welche Schätze an *παιδεία* und *σοφία* (vgl. Prolog zum Sirach) die jüdische Literatur aufzuweisen hat. Weil er es darauf abgesehen hat, den gebildeten Heiden zu imponieren, deshalb befleissigt er selbst sich auch einer verhältnismässig reinen Sprache, reich an klassischen Anklängen. Seine Übersetzung, in jeder Beziehung eine rein private Arbeit wie die des Sirach, ist ein Zeichen für das erwachte literarische Selbstbewusstsein des Judentumes. — Aus der Art der Entstehung und dem

Zwecke der Übersetzung ergiebt sich der Wert derselben. Dieser kann im Vergleich zu den meisten übrigen Büchern der griech. Übersetzung nur ein geringer sein; doch sind der Fälle nicht allzu wenige, wo der alte Übersetzer mit seiner Auffassung des Textes Recht hat gegen die Kommentatoren. Besondere Vorsicht ist nötig, wenn es gilt, das hebr. Original, das dem Griechen vorlag, herzustellen, um es zu einer Konjektur zu benutzen. In allen Fällen aber lässt sich bei der nötigen Vorsicht und Sach- und Sprachkenntnis mit Hilfe der Übersetzung manche nützliche Entdeckung machen.

### b. Die syrische Übersetzung (P = Peschitto).

Die Anordnung der Capitel ist in P nicht wie in LXX, sondern dieselbe wie in MT; doch ist die Überschrift in $10_{1}$ weggelassen wie in LXX und am Schluss von $24_{34}$ findet sich die Notiz: »zu Ende sind die Sprüche Salomos« (vgl. die Unterschrift nach Ps 72). Der Übersetzer sah also in $22_{17}$ff. und $24_{23}$ keine Einführung neuer Autoren, weshalb er sich auch der Erklärung der LXX zu $24_{23}$ anschliesst. Die ausführliche Überschrift über die zweite Hauptsammlung $25_{1}$ ist nach LXX wiedergegeben. Abweichungen in der Anordnung einzelner Verse finden sich kaum, Auslassungen sind sehr selten, vgl. $3_{30}$b. $17_{17}$b; die in LXX nicht übersetzten Verse des MT sind alle nachgetragen. Häufiger zeigt der Text der P. Zusätze, aber lange nicht in dem Masse wie LXX. Die Zusätze bestehen teils in einer nochmaligen Übersetzung des Verses, vgl. $11_{29}$. $14_{9. 10}$ (nach Zählung der P.) $_{22. 23}$. $23_{30. 31}$, teils sind es an unrechte Stelle geratene Sprüche oder Teile von Sprüchen, vgl. $4_{4}$ ($7_{2}$) $14_{35}$ ($_{32}$). Die übrigen Verse, die P. mehr hat als MT, finden sich alle schon in LXX, nämlich $9_{10. 18}$. $11_{16}$. $13_{13}$. $18_{22}$. $25_{20}$. $27_{21}$; ebenso geht von den gen. doppelten Übersetzungen einzelner Verse eine gew. auf LXX zurück oder ist von ihnen beeinflusst.

Die Berücksichtigung der griech. Übersetzung durch den Syrer ist eine durchgehende, in der Anlage begründete; der syr. Text ist nicht etwa nachträglich korrigiert und verändert auf Grund der LXX, so dass sich eine spätere Überarbeitung von der ursprünglichen Übersetzung abheben liesse, sondern die Übersetzung ist von anfang an in steter Rücksicht auf LXX angelegt. Der hebr. Text hat zu Grunde gelegen — das zeigt sich in der ganzen äusseren Anordnung und im einzelnen bei der Lektüre alle Augenblicke — und der Übersetzer ist bemüht, die Unregelmässigkeiten der griech. Übersetzung in der seinen zu vermeiden; aber bei schwierigen Stellen nicht nur, sondern überhaupt in der Erklärung steht er meist im Banne der LXX. Ein paar Beispiele mögen das anschaulich machen. Es finden sich zahlreich Verse, deren eine Hälfte aus LXX übersetzt ist, während die andre mehr nach dem hebr. Orig. wiedergegeben ist, von dem LXX zu sehr abweichen, vgl. $14_{12. 14. 30}$. $17_{12}$. $21_{15}$. Besonders bezeichnend für die Abhängigkeit der P. von LXX sind solche Verse, die von P. ganz verschieden übersetzt werden, trotzdem sie im Hebr. gleich sind, weil die LXX sie verchieden übersetzt hatten, vgl. $18_{8}$ und $26_{22}$, $22_{3}$ und $27_{12}$. Charakteristisch für die Art und Weise, wie P. mit den Texten (hebr. u. gr.) umgeht, sind folgende Fälle. $17_{10}$ übersetzt der Syrer ganz nach LXX, indem er aber das תחת גערה, das er noch nicht übersetzt glaubt, nochmals wiedergiebt

und in den aus LXX feststehenden Sinn einfügt; ganz ebenso verfährt er 26 13. 18 8 findet er einen (schwer verständlichen) Spruch über den נרגן (denselben, den er 26 22 nach LXX richtig übersetzt), während der Grieche hier einen Spruch über den ὀκνηρός hat, der sich im Hebr. 19 15 findet; P. hält den griech. Vers für eine Übersetzung des hebr., wirft beide Texte zusammen und macht aus ihnen einen dritten, der zu LXX und dem Folgenden passt. 22 10 übersetzt er erst seinen hebr. Text und giebt dann nach dem Befehle den Inhalt der zweiten Hälfte des griech. Textes in Form einer Warnung. In der griech. Übersetzung 23 31 ist derselbe hebr. Vers zweimal wiedergegeben; die erste Übersetzung, von deren hebr. Ursprung der Syrer keine Ahnung hat, giebt er deshalb wörtlich nach dem Griechischen; in der Dublette aber erkennt er eine (ihm zu freie) Übersetzung des hebräischen Originales, deshalb übersetzt er hier weniger nach LXX, als nach seiner hebräischen Vorlage, aber beeinflusst von LXX. — In den Fällen, wo der Syrer unbeeinflusst von LXX übersetzt, also besonders bei der Wiedergabe der von LXX ausgelassenen Verse, zeigt sich, dass der zu Grunde liegende hebr. Text sich ziemlich mit unsrem MT deckt. Auch er übersetzt nicht sklavisch, gestattet sich Auslassungen und Zusätze von Worten, ändert, wo es ihm nötig scheint, den Text, so räumt er z. B. den (scheinbaren) Widerspruch in der Stelle 26 4—5, der auch in der talmud. Tradition eine Rolle spielt, sehr gewaltsam aus dem Wege. Eigentümlich ist ihm das Streben, die einzelnen Verse unter einander zu verbinden, vgl. z. B. 10 2ff. 17 13f. 28f. 21 10ff. 25f. Der Wert der Übersetzung, die nach 15 17 (wo אהבה שֵׁם übersetzt wird mit »Liebe zu dem Namen« d. h. Gott) in jüdischen Kreisen entstanden ist, für die Erklärung und Kritik des MT ist bedeutend geringer, als der der LXX; wichtiger ist P. für die Kritik von LXX.

### c. Die lateinische Übersetzung (Vulgata).

Die Übersetzung des Hieronymus, die sogen. Vulgata, ist diejenige unter den drei alten Übersetzungen, deren Text (Konsonanten und Aussprache) am wenigsten von dem unsres hebr. Spruchbuches abweicht. Die Anordnung im Ganzen und im Einzelnen ist ganz dieselbe wie im MT. Die Zusätze, die sich finden, stammen bis auf wenige alle aus LXX, oder richtiger aus der alten lat. Übersetzung vor Hieron.; sie gehören dem ältesten Bestand der LXX an und finden sich z. T. auch im Syrer. Es ist aber nicht glaubhaft, dass diese Zusätze der ursprünglichen Übersetzung des Hieron. angehören; wahrscheinlich sind sie von Abschreibern nach und nach aus der alten lat. Übersetzung eingetragen. Hieron. übersetzt gewöhnlich wörtlich nach der Hebraica veritas, die er gut verstand, so dass sich da, wo er einen anderen Text als MT las, dieser, anders als bei LXX und P., leicht erschliessen lässt. In einigen, nicht allzu wenigen Fällen zeigt er sich auch beeinflusst von der Erklärung der LXX; vgl. besonders 5 6. 7 10. 10 14. 14 4. 13. 18 3. 19. 20 7. 23 20f. 27 11. 30 19b, nicht ganz so deutlich sind 10 22b. 12 19. 17 18. Der Wert dieser Übersetzung ist ein bedeutender, für die Sach- und Wort-Erklärung wegen der Gelehrsamkeit und Sprachkenntnis ihres Verfassers, und für die Textkritik wegen der Wörtlichkeit, mit der sie abgefasst ist.

## § 6. Literatur.

Die Weisheits-Lit. überhaupt behandeln u. a. folgende Werke:

J. F. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer. Ein Beitrag zur Gesch. der Philos. Strassburg 1851.

G. F. Oehler, Die Grundzüge der alttest. Weisheit. Tübingen 1854.

T. K. Cheyne, Job and Solomon or the Wisdom of the O.T. London 1887.

Unter den Kommentaren sind die bekannteren:

J. Mercerius, Commentar. in Jobum, Prov. Sal. et in Cantic. cant. 2 voll. Genf 1573. [In der Amsterdamer Ausgabe (1651), die ich benutzte, findet sich noch der Kommentar zu Eccles.]

A. Schultens, Provv. Sal. versionem integram ad hebr. fontem expressit etc. Lugd. 1748. [Diesen Kommentar in compendium redegit G. J. L. Vogel, mit Zusätzen und Erweiterungen von Teller und Vorrede von Semler. Halle 1769.]

F. W. C. Umbreit, Philologisch-krit. und philos. Commentar über die Spr. Sal. Heidelberg 1826.

E. Bertheau, Die Sprüche Sal. erkl. Leipzig 1847. [Im Kurzgef. exeget. Handbuch z. AT, Lieferung VII. Heft 1.]

E. Elster, Kommentar über die salom. Sprüche. Göttingen 1858.

F. Hitzig, Die Sprüche Sal. übersetzt und ausgelegt. Zürich 1858.

F. Delitzsch, Das Salom. Spruchbuch 1873. [Im Bibl. Kommentar von Keil und Del. IV, 3.]

W. Nowack, Zweite Auflage des genannten Komment. von Berth. 1883.

H. L. Strack, Die Sprüche Sal. ausgelegt. 1888. [Im Kurzg. Komm. von Strack-Zöckler, Abt. VI.]

G. Wildeboer, Die Sprüche erklärt. Freiburg 1897. [Im Kurzen H.-Kom. zum AT, herausgegeb. von Marti. Lief. 1.]

Für das Studium der Sprüche kommen hauptsächlich in Betracht folgende Werke. Zunächst der Kommentar von Mercerius. Merc. hat bei weitem das Wertvollste geleistet zur Erklärung der Prov. Das Beste, was sich in den Komm. über die Spr. findet, geht auf ihn — mittelbar oder unmittelbar — zurück. Er hat mit Fleiss die jüd. Kommentatoren studiert und mit Verständnis das Brauchbare herausgehoben und in die Tradition der Auslegung eingeleitet. Was ihn aber als Erklärer der Spr. so hoch stellt, das ist neben seiner umfassenden Gelehrsamkeit in Sprach- und Sach-Kenntnis die Fähigkeit, das Eigentümliche des Textes herauszufühlen und klar zum Ausdruck zu bringen. Er führt den Leser wirklich in den Gedankenkreis des hebr. Textes ein, weil er nicht in interessanten Notizen und Redensarten der Auslegung aus dem Wege geht, sondern den Inhalt ganz naiv paraphrasiert; darin ist er Meister den Neueren gegenüber. Bertheau's Komment. beruht auf nüchterner und selbständ. Durcharbeitung des Textes und der Überlieferung, ohne aber eine eigentliche Auslegung des Textes zu geben. Ebenso giebt der durchaus selbständige Fleiss und Sinn dem Kommentar von Hitzig seinen Wert. Doch fehlt Hitz. die Fähigheit, sich in den Text hinein

zu denken und ihn auszuschöpfen; wenn er einmal auf dem Wege dazu ist, verdirbt seine ganz eigenartige, durch keine Beobachtung gelenkte und gezügelte Logik wieder alles. Jeder Vers ist ihm ein opus für sich, er erklärt von Fall zu Fall, ohne einen Blick zu haben für den grossen geistigen Zusammenhang, in dem der Text steht und von dem aus er allein zu verstehen ist. Es ist Delitzsch leicht, das Unrecht dieser unverständigen Logik von Hitz. im einzelnen zu zeigen und die meisten der von Hitz. vorgeschlagnen Textveränderungen abzuweisen. Sein Kommentar zeichnet sich aus durch das Bestreben, dem überlief. massor. Texte gerecht zu werden; dabei ist er den neueren Erklärern überlegen durch Kenntnis der jüd. Auslegungstradition. Dies Bestreben verführt ihn oft dazu, den massor. Text um jeden Preis verstehen zu wollen, auch wo er offenbar verderbt ist; in die eigentümliche Welt der Sprüche hat er sich — aus andren Gründen wie Hitz. — ebensowenig zurechtzufinden gewusst.

Textfragen behandeln:

G. Bickell, Kritische Bearbeitung der Proverbien. Leipz. 1890.

A. J. Baumgartner, étude critique sur l'état du texte du livre des Provv. Leipz. 1890.

Wertvoll sind besonders:

G. J. L. Vogel, in dem obengen. Compendium des Kommentares von Schultens.

J. G. Jaeger, observationes in Provv. Sal. version. Alex. Lips. 1788.

P. de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien. Leipzig 1863.

---

# Erstes Buch der Sprüche Salomos, I—XXIV.

## Cap. I—IX.

1 [1]Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, Königs von Israel,

---

v. **1—6** Die Überschrift v. **1** ist mit der folgenden Zweckbestimmung verknüpft. משל bezeichnet Vergleichung und Gleichnis, bildliche Wiedergabe eines Bestehenden oder Geschehenden. Die in prophetischer Strafrede häufige Redensart zum מ' werden besagt, dass Gott mit dem Betr. so verfahren wird, dass sich alle darüber entsetzen und sein Ergehen ein passendes Gleichnis abgiebt für ähnliche Fälle für alle Zeit; so ist z. B. die Zerstörung von Sodom und Gomorrha ein מ' geworden (כמהפכת אלהים את־סדם). Zum מ' werden berührt sich in dieser Bedeutung mit dem inhaltlich bestimmten zur קללה werden, vgl. Jer 29 22; aber ebenso gut konnte das rein formelle »zum מ' werden« auch den Inhalt haben zur ברכה werden, wie in dem Segen: Gott segne dich wie den und den. מ' ist überall ein rein formeller Begriff, der seinen Inhalt erst aus dem Zusammenhange bekommt. Am deutlichsten liegt die Bedeutung von מ' bei Ezechiel zu Tage. Die משלים dieses Propheten sind, soweit sie von ihm gebildet sind, durchgängig Allegorieen, מ' oder חידה genannt (Ez 17 2), die ebenso wie Rätsel der Auflösung bedürfen, um verstanden zu werden. Gewöhnlich wird die göttliche Mitteilung (Strafandrohung etc.) zuerst in der Form des מ' vorgetragen, worauf dann die Erklärung folgt. Dem מ' als Ausdrucksmittel der prophetischen Rede tritt im Gebiete des Handelns und Geschehens als gleichartig zur Seite der מופת. Wenn Gott etwas anzeigen will, was an den Israeliten geschehen soll, lässt er den Propheten das Betr. thun resp. leiden und macht ihn so zum מופת oder אות seines Volkes, z. B. 24 15ff.; so stehen אות und משל neben einander Ez 14 8 und מפת neben מ' Job 17 6 (leg. מפת für תפת). Wo der מ' den Untergang eines Volkes etc. in allegorischer Form behandelt, kann ein solches Gleichnis nach seinem Inhalt auch als קינה bezeichnet werden, zwischen מ' und ק' ist häufig nur der Unterschied wie zwischen Form und Inhalt: dieselbe prophetische Rede kann מ' genannt werden wegen ihrer Form, ק' wegen ihres Inhaltes. So ist die ק' Ez 19. 32 ein durchgehender מ'; umgekehrt wird die prophet. Rede Jes 14 4ff. (Hab 2 6) ein משל genannt, obwohl sie ebenso gut den Titel ק' tragen könnte wie z. B. Ez 32. Eine »Spottrede« ist weder Jes 14 4ff. noch Hab 2 6, denn mit dem Inhalt hat der Ausdruck מ' nichts zu thun. — Die משלים der Weisen schlossen sich nicht an die Form des מ' bei Ez. an, sondern an die kurze, gewöhnlich zweizeilige Form des Sprüchwortes. Die ältesten »Sprüche« sind wirkliche Gleichnisse, entweder ohne Auflösung, oder so, dass das eine Glied das Bild, das andre die Sache enthält (emblematische Sprüche). Später verliert der מ' immer mehr seinen strengen Bau und seine straffe Fügung, zugleich aber, und das ist das Wichtigste in der Entwicklung, erleidet er eine Veränderung seines Begriffes. Die חכמים hatten sich des מ' bemächtigt und benutzten ihn als Darstellungsmittel ihrer Gedanken, als Ausdrucksmittel des חכמה. Dadurch, dass die ח' den מ' als literarische Kunstform ganz für sich in Beschlag nahmen, gewann der

2 Damit man lerne Weisheit und Zucht,
Sich verstehe auf verständige Reden,
3 Damit man gewinne kluge Erfahrung,
Was richtig, recht und rechtschaffen ist,
4 Damit sie geben den Einfältigen Klugheit,
Der Jugend vorsichtige Überlegung;
5 Annehmen möge sie der Weise und wachsen an Wissen,
Und der Verständige erwerbe sich Intelligenz,
6 Um zu verstehen dunklen Sinnspruch,
Die Worte der Weisen und ihre Rätsel. —
7 Gottesfurcht ist der Anfang der Klugheit,
Weisheit und Zucht verschmähen die Thoren.

---

für seinen Inhalt eigentl. gleichgiltige מ' eine bestimmte sachliche Beziehung zur חכמה, ח' und משל gehören den Späteren untrennbar zusammen (Eccl 129. Job 271. 291), der מ' ist das Vehikel der חכמה. Dieselbe Entwicklung macht die mit dem מ' seit alters verknüpfte חידה durch. So erklärt es sich, dass z. B. Ps 49 und Ps 78 den Namen משל (חידה) tragen; damit soll wenig mehr gesagt sein, als: sie stammen von חכמ' und ihr Inhalt ist חכמה. So kommt es, dass ב 444c die *πατέρες* genannt werden מושלים במזמרותם (wie für das sinnlose משמרות' zu lesen; vgl. Ps 5910. 18 und unten zu v. 17) — in Parallele mit חכמי שיח —, eine Bezeichnung, die nur auf Grund jener Entwicklung verständlich ist, und die totale Verschiebung des Begriffs מ' anschaulich macht. v. 2ff. geben den Zweck an, den das Buch bei dem Leser erreichen will. Die Infinitive לדעת, להבין, לקחת haben als aktives Subj. den Leser; sie bezeichnen alle drei das geistige sich aneignen und stehen sich völlig gleich. In לתת sind die משלי Subjekt. Die Verse 5 und 6 gehören wieder enger zusammen und geben an, was die Lektüre des Buches bei den schon Erfahrneren bezwecken will. Die gewöhnliche Erklärung, die den Vers 2 auseinanderreisst und 3—5 als Ausführung zu 2a, 6 als solche zu 2b ansieht, ist unmöglich, weil sie eine unmögliche Ausdrucksweise voraussetzt; welcher Leser denkt wohl noch, wenn er an v. 6 kommt, an 2b als dessen Thema! חכמה v. **2** bezeichnet die Klugheit, die sich das Wohlgefallen bei Gott und den Menschen zu gewinnen weiss und damit ihren Vorteil am besten wahrt und sich vor allem Schaden schützt. מוסר hier Zucht als Produkt von Schlägen, Tadel etc. »Erziehung« ist wohl zu edel im Deutschen. v. 2b הבין ist nicht verstehen, intellegere, sondern bezeichnet etwa dasselbe wie מצא 25, dass man sich versteht auf kluge R. vgl. 85. Weisheit zeigt sich hauptsächlich, fast mehr noch als im Thun, im klugen verständigen Wort zur rechten Zeit, das niemanden reizt und beleidigt. Vgl. später zu 2212 und die Stellen dort. v. **3** השכל substantiv. Infinitiv. מיש' מש' צ' bezeichnen wesentlich dasselbe = was recht und billig ist. v. **4** Zur Schreibart פתא' vgl. G-K § 93x. ערמה LXX gut *πανουργία*, Schlauheit, Gewitztheit; ähnlich דעת, nicht Wissen, sondern Vorsicht und מז' Überlegung, im Gegensatz zur jugendlichen Unbesonnenheit; vgl. die Aussage von der מזמה 211. Der פתי ist leicht zu beschwätzen, glaubt jedem Worte, der ערום dagegen ist durch Schaden klug geworden, argwöhnisch und vorsichtig. לֶקַח v. **5** eigentlich acceptio, dann acceptum = traditio; die חכמה ist zum grossen Teil mündliche Tradition, praktische Lebensregel, die sich erprobt hat; vgl. zu 43. תחבלות geb. wie תהפכות erklärt man als Kunst der Steuerung = *κυβέρνησις*; doch tritt dieser Begriff nie mehr hervor, es ist eine Steigerung zu חכמה. v. **6** Der Kluge schärft an den vorliegenden Sprüchen seinen Verstand, so dass er fähig ist die *σκοτεινοὶ λόγοι* der Weisen zu verstehen, ihrem Unterricht zu folgen. מליצה, das LXX mit *σκοτ. λογ.* übersetzen, heisst sicher nicht »Spottrede«, ebenso wenig wie Hab 26, aber die positive Bedeutung ist fraglich; zu חידה vgl. oben unter משל. v. **7** Gottesfurcht, d. h. Wandel in der Gewissheit, dass Gott alles sieht, darum alles Gute lohnt und alles Böse straft — ist die Grundlage der Klugheit; darin besteht die Kl.,

[8]Mein Sohn, höre auf die Zucht deines Vaters
Und verachte nicht die Weisung deiner Mutter,
[9]Denn sie sind ein schöner Kranz für dein Haupt,
Und Geschmeide für deinen Hals.
[10]Mein Sohn, wenn dich die Frevler beschwätzen wollen,
So willige nicht ein.
[11]Wenn sie sprechen: »Geh' mit uns, wir wollen auflauern,
»Wollen dem Unschuldigen ohne Grund eine Falle stellen,

---

dass man sich mit dem Richter gut stellt, damit man Lohn und nicht Strafe am Ende empfängt. דעת nicht Wissen — ein intellektuelles Wissen oder Erkennen giebt's in der חכמה gar nicht — sondern = חכמה, Lebensklugheit; vgl. Ps 111 10 und unten 2 1ff. Solche W. und Z., zu der die Gottesfurcht der Anfang ist, verschmähen die Thoren, eben weil sie keine Furcht vor dem Richter haben. Das Buch beginnt mit diesem Spruch über die Furcht Gottes, ähnlich das Buch des Sirach und die Sprüche des Menander. v. **8** f. Nach der Erwähnung Gottes folgen wie gebührend die Eltern; das ist die Anordnung auch bei Sirach und Menander. — Die durchgehende Anrede »mein Sohn« gehört zur lit. Einkleidung. Der Spruchdichter ist immer der ältere erfahrene Mann, der zur Jugend, den נער', als Vater redet. Seine Zuhörer sind immer »Knaben«, »Jünglinge«, auch wenn sie vielleicht längst verheiratet sind. Auf das Alter des Redenden wie des Angeredeten lässt sich daraus nichts Sichres schliessen. — שמע ist prägnanter wie unser deutsches »hören«, es liegt darin schon das aufnehmen und annehmen, weshalb Syr. es öfter passend durch קבל wiedergiebt. v. **9** will nicht besagen, dass Gehorsam gegen die Eltern eine Zierde der jungen Leute ist, sondern dass sie durch solche Folgsamkeit gegen die Worte der Eltern hoch kommen, geehrt werden; sie 9 a = ihre Erfüllung. — Die beiden Verse haben weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden Verbindung. v. **10—19** v. **10** פתה bedeutet jemanden beschwätzen, durch Worte herumkriegen, es wird z. B. gesagt von der Ehebrecherin, die den jungen Mann, oder von einem Mann, der ein Mädchen beschwätzt (ס 42 10). Das Imperf. ist hier modal (imp. conatus), die Modalität wird im Hebr. nicht besonders ausgedrückt und kann in jeder Verbalform liegen; vgl. z. B. Ps 78 36. Jer 51 9. — In v. **11** redet natürlich nicht eine bestimmte Gruppe (»Raubmörder«) aus der Gattung חטא' (Del.), sondern diese selbst; es sind dieselben Gottlosen, von denen auch 16 29 die Rede ist. ח' ist nicht ein Sammelname für alle möglichen Frevler, sondern es sind immer dieselben Menschen, die so bezeichnet werden, ihre Charakteristik ist überall dieselbe von einer ermüdenden Eintönigkeit. Die folgende Rede charakterisirt sie nicht als Räuber und Mörder, sondern als habgierige frevelhafte Menschen, die dem Hab und Gut der Unschuldigen nachstellen um sich damit zu bereichern. — »Geh' mit uns« nicht auf einen bestimmten Weg, sondern = schliess dich uns an (cf. דרך v. 15) vgl. Job 34 8. ארב ל' bedeutet nie jemandem auflauern und ihn wirklich erschlagen, sondern ist ein gebräuchliches Bild für das habsüchtige erbarmungslose Handeln des falschen Anklägers oder des reichen Bedrückers. Dieser עד שקר — nicht falscher Zeuge, denn Zeuge und Ankläger werden nicht unterschieden —, der den Gottesfürchtigen verfolgt, wird in den Psalmen geschildert unter dem Bilde eines Mörders, der im Hinterhalt liegt und sein Opfer beschleicht, der ihn mit seiner Zunge erschlägt oder mit den giftigen Pfeilen lügenhafter Worte tötet; oder er wird geschildert als ein wildes Tier, ein Löwe, der im Dickicht auf die Beute lauert etc. Alle diese Bilder, aus der Jagd oder dem Kriegsleben genommen, sind in der späteren Sprache bedeutsame Ausdrücke geworden für die Machinationen des Gottlosen gegen den Frommen. Zunge und Worte sind die Waffen, mit denen er die Unschuldigen mordet, vgl. 12 6. Grundlegend für das Verständnis ist Σ 31 25f.: *ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτὴν ἄνθρωπος αἱμάτων· φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν, καὶ ἐκχέων αἷμα ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου.* Das Thun des *ἄνθρωπος αἱμάτων* = איש־דמים ist שפך־דם. Schon bei Jeremia (und Ez.) ist der

[12]»Wir wollen sie verschlingen, wie der Hades, lebendig,
»Mit Haut und Haar, wie solche, die zur Unterwelt herabgefahren sind;
[13]»Alles mögliche kostbare Gut gewinnen wir,
»Füllen unsre Häuser mit Raub an:
[14]»Drum lass' dein Los fallen in unsre Gemeinschaft,
»ein Los sei für uns alle«.
[15]Mein Sohn, dann geh' nicht auf einen Weg mit ihnen,
Halte deinen Fuss fern von ihren Steigen.
[16]Denn ihre Füsse rennen zum Bösen
Und eilen, Blut zu vergiessen.

---

Ausdruck שפך דם נקי (resp. ש' ד') im uneigentl. Sinn zu verstehen, von der Vergewaltigung des Schuldlosen im Gericht. Bei Jer. ist נקי in ד' נ' noch Subst., während ד' נ' später nichts mehr bedeutet wie der Unschuldige, ohne dass der Begriff דם irgend betont wäre, vgl. Ps 94 21. Mt 27 4. Auch ארב לדם bedeutet nicht mehr wie nachstellen, die Rücksicht auf das zu vergiessende Blut (Del.) liegt nicht darin; ganz ebenso sagt man א' לנפש. — In נצפנה ist צפן so gebraucht wie gewöhnlich טמן. Es bed. eigentl. etwas vergraben, verbergen und verstecken. Da צפן, niemals mit צפה wechselnd (Del.), immer transitiv ist, muss hier, wie bei טמן öfter, רשת, das Netz, ergänzt werden, das ja auch v. 17 zum Vorschein kommt, vgl. Ps 37 32 (leg. צפן). נקי חנם ist nicht etwa zusammenzufassen zu dem Begriff »der, dem seine Unschuld nichts hilft«, der Sinn wäre ganz unpassend und die Verbindung auch grammatisch nicht zu rechtfertigen; denn in den Verbindungen רדפי ח' שנאי ח', אויבי חנ' etc. haben א', ר' und ש' ihre verbale Bedeutung. v. **12** In dem Ausdruck נבלעם liegt ebenfalls ein Bild, das in den Psalmen öfter angewandt wird, um die Gier (27 20. 30 16) der Verfolger zu kennzeichnen. תמ' ist hier nicht von (sittlicher) Vollkommenheit, sondern von phys. Unversehrtheit zu verstehen, parallel mit חי'; der Vergleich in 12b ist etwas anders als der in 12a, indem hier das Subjekt, dort das Objekt verglichen wird. יור' בור ist ein Ausdruck, der wahrscheinlich bei Ez. zuerst in formelhaftem Gebrauch auftritt und in der späteren Literatur öfter begegnet. Die Worte sind bei Ez. eine Bezeichnung der Toten, die bereits in den שאול (בור תחת', nicht etwa Grab) herabgefahren sind. Auch Ps 88 5 sind darunter nicht »Hinabfahrende zur Grube« gemeint, sondern die Toten im Hades. v. **13** zeigt, dass die חט' Bürger in der Stadt sind, nicht etwa Räuber in der Wüste. מצא nicht »finden«, sondern erlangen. הון יקר eine beliebte Verbindung vgl. 12 27. 24 4. שלל bed. Beute, ebenfalls ein Bild aus dem Kriege. Später besagt es nicht mehr, wie etwa Erwerb und Eigentum vgl. 31 11. Est 8 11. v. **13** גור' תפ' בת' bedeutet nicht mehr wie mache mit uns Gemeinschaft, schliess dich uns an, vgl. 16 19. Ps 50 18; es ist nicht etwa die Rede von der Verteilung des Raubes, — mit dem v. 13 bereits die Häuser angefüllt sind — durch das Los, wie die Erkl. meinen. Der Syr. hat ארמא פצתך; רמין פצא ist nach ꝓ 14 15 eine Bezeichnung der Erben, alles erwerben ist im Hebr. ein »erben« vgl. 3 35. כיס א' יהי' übersetzt man gew.: eine Kasse nur haben wir alle, und bemüht sich vergebens, in diese Worte einen Sinn hineinzubringen, der der herkömml. Erklärung von 14a nicht widerspricht; vgl. Del. S. 51f. כיס ist hier (ebenso wie 23 31) verwechselt mit כוס und giebt so die genaue Parallele ab zu גורל in der ersten Vershälfte vgl. Ps 16 5. — Die Rede der Gottlosen führt der Verf. nicht an, wie sie wirklich aus ihrem Munde kommt, sondern die ganze Wiedergabe ist durchzogen von dem Urteil des Referenten, so wie in den prophet. Reden bei der Anführung der Worte der Gegner immer der Standpunkt des Propheten zum Ausdruck kommt. v. **15** bringt formell den Nachsatz zu v. 11. Gehe nicht etc. bedeutet erwähl nicht ihren Lebensweg. דרך bereits aus der älteren Sprache bekannter Ausdruck für die Handlungsweise sowohl — so oft mit מעלל zusammen (Jerem.) — wie das daraus resultierende Ergehen, ähnlich wie חטאת Sünde und Strafe. אתם giebt eine halbe Determination zu דרך (Del.), parallel zu נתיבתם. v. **16** לרע = zum Bösen, wie aus 16b klar ist, nicht zum Unheil

[17]Denn ohne Erfolg ist das Netz ausgebreitet
Vor allem Gevögel,
[18]Vielmehr sich selbst lauern sie auf,
Ihrem eignen Leben stellen sie (das Netz).
[19]So ergeht es jedem, der nach ungerechtem Gewinn strebt:
Er nimmt dem das Leben, der sich damit befasst. —
[20]Die Weisheit ruft gellend auf den Strassen,
Auf den freien Plätzen erhebt sie ihre Stimme,

---

Nachdem der Redende in der Wiedergabe der Rede v. 11ff. genugsam betont hat, dass ihr Begehr ist, Böses zu thun, kann diese bekannte Thatsache nicht hier als Begründung der Warnung gebracht werden. Der Vers ist aus Jes 59,7 eingefügt und fehlt in LXX. Man kennt den Geist der Sprüche schlecht, wenn man meint, das »sittlich Verwerfliche« des Thuns könnte den Grund für eine Warnung abgeben; die im Sinne der Spruchweisheit schlagende und überzeugende Begründung für v. 15 folgt v. 17f. v. **17** מזרה will nach der Punktation als Part. Pual von זרה aufgefasst sein. זרה bedeutet im Kal gewöhnlich mit dem מזרה, der hölzernen Gabel, das Getreide worfeln, so dass die Körner niederfallen und die Spreu (מץ) vom Winde davongeführt wird. Im Piel ist die Bedeutung gewöhnlich so, wie Spreu, verstreuen, z. B. ein Volk in alle Winde (bei Ez. gewöhnlich mit הפיץ zusammen). In unserem Falle passt keine der beiden Bedeutungen. Denn זֵרה ist = הפיץ und so wenig man diesen Ausdruck hier gebrauchen kann, ebenso wenig kann man זרה vom Ausbreiten des Netzes sagen. Das gewöhnl. Verb neben רשת ist פרש, was vielleicht auch hier stand, also פרושה. ש wechselt öfter mit ז wie Ps 59,10 vgl. v. 18 ebenda, Job 6,17 יזרבו = שרבו und sonst. חנם kann sowohl ohne Grund wie ohne Erfolg heissen. Hier kommt nur die letztere Bedeutung in Betracht, ebenso wie es für jeden aufmerksamen Leser klar ist, dass bei dem Ausdruck erfolglos nicht etwa an die Vögel gedacht ist, sondern an die Vogelsteller d. h. die חטא'; sie sind es ja, die die Netze stellen und dem Wild auflauern, v. 11. Ihre Mühe ist jedoch vergebens, sie fangen sich vielmehr in ihren eignen Schlingen, wie v. 18 sagt. Dem v. 17 liegt der in den Psalmen ausserordentlich häufige Gedanke zu Grunde, dass die Gottlosen in ihre eigne Grube fallen. In unsern Versen treten die beiden Pole zu Tage, um die sich die jüdische Weisheit durchgehends dreht: 1) das Jagen und Lauern der Gottlosen ist vergeblich, sie erreichen ihr Ziel doch nicht, 2) sie fallen selbst in ihre eignen Schlingen und Gruben. In v. **18** ist das Subjekt betont und deshalb selbständig gemacht; der Gegensatz ist der gegen die davonfliegenden Vögel resp. die den Schlingen entgehenden Frommen. לדמ' ist nicht mehr, wie eine Ausdrucksweise für das Reflex. = לנפש'. נפ' als Sitz der Lebenskraft entspricht in vielen Fällen unserm »Leben«, während חיים in den Sprüchen eine spez. Bedeutung erhalten hat. v. **19** So wie beschrieben ergeht es jedem בצע ב'. Dieser Ausdruck giebt einen neuen Beitrag zur Bestimmung der חטא' v. 10. Unter ב' ב' wird jeder verstanden, der (im Gerichte) auf ungerechte Art und Weise (durch Bestechung, שחד, oder Bedrückung, עשק, durch תרבית, תך, נשך etc.) sich Gewinn aneignet, nie der, der durch Raub und Mord sich bereichert. In der späteren Sprache ist בֶּצַע gleichbedeutend mit jedem Vorteil, Profit (= תוֹעֶלֶה). לקח נ' immer = Leben rauben. Das Subjekt in der zweiten Vershälfte ist בצע; ein בעל-ב' ist einer, der sich mit ב' abgiebt. Die Verbindung bezeichnet ein dauerndes innerliches Verhältnis, wie ב' מזמות, ב' נפש, ב' אף, auch איש-שפת', א' חמס etc. בעליו steht im Plur., trotzdem ein Einzelner gemeint sein wird. Ohne Suffix sagt man immer בעל- im Singul., ebenso wie man wohl עשי und עֹשָׂיו (mein, sein Schöpfer) und בוראיך findet, aber immer עשה. Zur Ausdrucksweise vgl. Eccl 8,8. 5,13. 7,12. ﺳﻮ 6,4. 19,3. Mit v. 19 schliesst der Abschnitt v. 10ff. Die schädlichen Folgen der Sünde sind das Moment der Warnung, das schliessliche Ergehen (ארח = דרך vgl. oben zu v. 15), nicht das sittlich Verwerfliche im Thun der Frevler. v. **20—33** Mit v. 20 beginnt ein neues Stück bis zum Ende des Cap. Die Weisheit wird ad hoc personifiziert

21 Oben an den Mauern ruft sie,
In den Thorhallen in der Stadt redet sie:
22 Wie lange ihr Einfältigen, wollt ihr lieben Einfältigkeit,
Und haben die Spötter Lust an Spott,
Und hassen die Thoren Klugheit?
23 Wendet euch zu meiner Strafrede,
Siehe, ich spreche euch meinen Unmut aus,
Thue euch meine Entschliessungen kund:

---

und wie ein Bussprediger dargestellt. Das Lokal sind die freien Plätze am Thore, wo das Volk sich versammelt (Neh 8), wo Handel und Wandel sich abspielt, wo Gericht gesprochen und ausgeübt wird (Job 29 7). — חכמות soll nach der Endung וֹת zu schliessen ein Plural sein, der aber regelrecht doch חֲכָמוֹת oder חָכְמוֹת lauten müsste; vielleicht ist trotzdem der Plural gemeint. Man erklärt die Form als einen Intensivplural, der zur Erhöhung und Verstärkung des — gewöhnl. abstrakten — Substantivs dient vgl. aber G-K § 86 l und 124 e. תרנה scheint 3 plur. fem. Imp. kal zu sein, da aber in v. 20 b der Singular (תתן) und 8 3 dieselbe Form תרנה nach vorausgehendem Singul. steht, wird man wohl richtiger auch hier in תר' die 3 sing. fem. vermuten, die תרן heissen müsste. Die Erklärung des auslautenden ָה als emphatischer Form (G-K § 47 k) ist auf hebr. Sprachgebiet nicht möglich. Die Form ist ebenso unerklärlich und rätselhaft wie חכמות. v. **21** הומיות übersetzt man »lärmvolle Plätze«. Das Wort scheint ein Part. fem. kal von המה zu sein. הומיה heisst aber nie »die lärmende« im Sinne von verkehrsreich, sondern es bedeutet eine bestimmte menschlich-sittl. Eigenschaft, etwa aufgeregt. So wird die Buhlerin 7 11 הומ' genannt, ein Ausdruck, der gleich darauf erklärt wird. Auch Jes 22 2 worauf sich die Erklärer berufen, bezeichnet הומ' als Attribut zu עיר (= die Bewohner) nicht die belebte Stadt, sondern die in tollem Jubel aufgeregte, ruhelose, ganz identisch mit עליזה ק' ebenda. הומ' kann nur von Personen gesagt werden. LXX liest חֹמוֹת, was wiederherzustellen sein wird. Die רחבות v. 20 befinden sich oben an den Mauern, bei den שערים, vgl. Job 29 7. v. **22** עד־מ' Frage des Unmutes und der Ungeduld, wie öfter in den Psalmen; ich habe jetzt lange genug gewartet. Von den drei Gruppen, die die Weisheit anredet, sind die פתים (vgl. v. 4) die Unschuldigsten, die Unerfahrenen und leicht zu Verführenden. לצי' sind solche, die sich lustig machen über den naiven Glauben der Frommen und deren längst überwundenen altväterlichen Standpunkt verspotten, die der Überzeugung leben: es giebt keinen Gott, Gott sieht und hört nicht, was die Menschen thun, er thut nichts Gutes und nichts Böses etc. und wie die Gedanken und Aussprüche alle heissen, die den Gottlosen in den Psalmen zugeschrieben werden. Die כסי' sind eine stärkere Potenz der פתי'; sie hassen דעת d. h. nicht etwa ein beliebiges intellektuelles Wissen, sondern sie hassen die Weisheit, deren Kernpunkt ist, dass Gott die Frevler schliesslich bestraft. דעת ist inhaltlich ganz dasselbe wie יראת־יהוה vgl. v. 29. 2 5. — v. **23** Nach der, ihre Stimmung bereits deutlich zeigenden Anrede fordert die חכ' die Unverbesserlichen auf, ihre folgende Strafrede anzuhören. הנה ruft die Aufmerksamkeit der angerufenen Zuhörer wach für das, was die Weisheit ihnen im Folgenden kund zu thun hat. Die gewöhnliche Auffassung, deren ältester Vertreter der Syr. ist, sieht in תש' ל' einen Bedingungssatz: kehrtet ihr um zu meiner Zurechtweisung, siehe so würde ich euch zuquellen lassen etc. Aber diese Auffassung — abgesehen von הנה und dem paragog. ה in אביעה — gäbe die komische Vorstellung, dass die ח' nach v. 24 eine Kunstpause macht, um die Wirkung ihrer Worte abzuwarten. Und die Wirkung welcher Worte? Sie hat ja nach der langatmigen Einleitung (nach jener Erklärung) nur so hypothetisch wie möglich von einer Umkehr gesprochen, von einer ernsten nachdrücklichen Mahnung ist nichts zu lesen. Vielmehr das ist der Gedankengang: ich habe jetzt lange genug gewartet, meine Geduld ist am Ende (v. 22), weil ihr's nicht anders haben wollt, so vernehmt denn etc. אביע ל' ר' ist nicht zu übersetzen: so würde ich euch zuquellen lassen

[24]Weil ich gerufen habe, und ihr euch weigertet,
Mit der Hand gewinkt habe, und kein Mensch acht gab,
[25]Ihr vielmehr jeden Ratschlag von mir in den Wind schluget,
Und auf meine Rüge nichts gabet, —
[26]So will auch ich lachen bei eurem Unheil,
Spotten, wenn der Schrecken über euch kommt,
[27]Wenn euer Schrecken herankommt, wie ein Orkan,
Und euer Unheil wie eine Windsbraut daherfährt,
Wenn über euch kommt schreckliche Bedrängnis.
[28]Zu der Zeit werden sie mich anrufen, aber ich erhöre sie nicht,
Werden mich suchen, aber mich nicht finden,

---

meinen Geist — nämlich als Quell der Heilsworte (Del.) und des neuen Lebens (Now.); von Heilsworten ist keine Rede sondern von dem, was die 'ח mit den Verächtern anfangen will und ein »neues Leben« kennt die Spruchliteratur nirgends. v. **24** f. So weit gehen die unter dem Einfluss von יען stehenden Vordersätze. Was nach dem יען in v. 24 und 25 steht, ist ein gewöhnlicher Hauptsatz, der in seiner Struktur durch das יען gar nicht beeinflusst wird; das יען giebt ihm nur seinen Charakter, etwa so wie das אשר vor einem Hauptsatz diesen (nach unsrer Ausdrucksweise) zum relativen Nebensatz macht. — ותמא' sc. לשמע. נטה יד heisst die Hand erheben, um jemandem ein Zeichen zu geben, meist in drohendem Sinne. הקשיב ist eins von den Verben (gew. Hiphil.) die ihr ursprüngliches Objekt (hier אזן) bisweilen auslassen und dadurch scheinbar intransitiv werden; die bekannteren andern sind טמן (רשת), הטה (משפט ,דרך), הקשה (לב ,ערף), השיב (גמול ,דבר ,פנים) u. a. — v. **25** Das Deutsche »jeder Ratschlag von mir« wird im Hebr. so ausgedrückt, dass das pron. suff. die präposit. Verbindung ersetzt; so sagt man z. B. השבי־רעתי Ps 35 4 = 'ח רעה לי Ps 41 8. v. **26** f. Diese Verse bringen den Nachsatz zu v. 24 f. Die Präpos. ב in 'באי dient, wie das Folgende zeigt, nicht, um das Objekt zu אשחק einzuführen, sondern zur Zeitbestimmung. »Euer Unheil« ist das euch von Gott bestimmte Unheil. So redet der Prophet vom איד־מואב, עשו 'א, von deinem und ihrem Tage etc. (Jer 48 16. 49 8. 50 27. 31 vgl. Job 21 17. 31). Der Frevler θησαυρίζεται αὐτῷ ὀργὴν bei Gott, das Unheil liegt im Himmel in אצרות (vgl. ס 39 30 c) aufbewahrt und wenn die עת־עברה oder 'ע פקדה (Jer 50 27. 31) gekommen ist, lässt Er es gegen die Frevler los. פחד, das wie die meisten derartigen Substantive subjektiv und objektiv gebraucht werden kann, bedeutet das plötzliche Gericht, das über die Sicheren kommt, daher der Vergleich mit dem Orkan, שואה, welches Wort Ez 38 9 mit der Gewitterwolke zusammen steht. Die göttliche Strafe kommt nach übereinstimmender Anschauung immer plötzlich, wie ein Wirbelsturm über die Gottlosen, wenn sie sich am sichersten wähnen, in vollem Wohlsein, rafft sie die Katastrophe des göttl. Gerichtes hinweg. v. **27** 'צרה וצ, ein aus der älteren Sprache genommenes Hendiadys, gewöhnlich צרה ומצוקה; ähnliche feststehende Verbindungen sind שאה ומשאה, 'בוקה ומב, שמה 'ומש. — Statt שואה hat das Ketib שאוה; es ist merkwürdig, dass gerade das ו in ähnlichen Fällen öfters umgestellt erscheint, so עלוה = עולה, זעוה = זועה. In v. 27 a wird die von ב abhängige Infinitivkonstr. durch ein Finitum (יאתה) fortgesetzt, das syntaktisch jenem Inf. ganz gleich steht, vgl. die Konstruktion Jer 30 14 b. G-K § 114 r. v. **28** Zur Form יקראנני und 'ישח vgl. G-K § 60 e. אז legt nachdrücklich die vorher geschilderte Zeitlage ('באיד etc.) fest, wie z. B. Ps 2 5: wenn's so weit ist, dann . . , vgl. denselben Gebrauch Job 33 15 f. Wie der Wechsel in den Pronom. zeigt, ist hier die eigentliche Rede an die Thoren, die v. 22 begann, zu Ende, mit אז wird ein neuer Abschnitt eingeleitet, die Weisheit redet jetzt nicht mehr zu den 'פת, sondern von den 'פ; der Verf. lässt die Einkleidung z. T. fallen. קרא mit dem entsprechenden ענה ist besonders aus den Psalmen bekannter Ausdruck für das Flehen zu Gott um Hilfe und das Erhören dieser Bitte, ebenso wie שחר spez. mit Gott als Objekt gebraucht wird. Dem Verfasser substituirt sich unwillkürlich für die Weisheit Gott selbst und dieser Substitution liegt

[29]Zur Strafe dafür, dass sie Klugheit verworfen
Und Gottesfurcht verachtet haben,
[30]Nicht hörten auf meinen Rat,
Jede Zurechtweisung von mir verschmähten;
[31]So mögen sie denn die Frucht ihres Handelns geniessen
Und an ihren bösen Plänen sich sättigen.
[32]Denn ihr Eigensinn tötet die Albernen,
Und ihre Sicherheit bringt die Thoren um;
[33]Wer aber mir folgt, wohnt sicher,
Und ist geschützt vor dem plötzlichen Schrecken des Unheils.

2 [1]Mein Sohn, wenn du meine Worte annimmst
Und meine Ratschläge bei dir birgst,
[2]Indem du der Weisheit dein Ohr öffnest
Und dein Aufmerken lenkst auf die Einsicht;
[3]Ja, wenn du nach der Klugheit rufest
Und zur Einsicht laut deine Stimme erhebst,

---

die Identifikation der Weisheit mit dem Worte Gottes im *νόμος τῆς ζωῆς καὶ σοφίας* zu Grunde. Die Weisheit drückt sich hier ganz ähnlich aus, wie der Prophet Mch 3 4, wie auch die vorausgehende Anrede an Jer 35 17b erinnert. v. **29** f. zieht Del. mit Recht als begründende Sätze zu v. 28, v. 31 setzt die Strafdrohung v. 28 fort. דעת v. 29 ist inhaltlich nicht verschieden von יראת־יהוה in der zweiten Vershälfte, dass der Fromme sich Gott immer vor Augen hält, darin besteht eben seine דעת. In v. **31** a ist das Bild durch Einfügung des פרי ausgeführter; es könnte auch, wie der Parallelismus zeigt, einfach heissen: מדרכם. v. **32** So muss es den Thoren gehen, wie v. 28—31 gedroht wird, denn es ist wahr, ihr Eigensinn etc. כי ist oft nicht so scharf begründend, wie »denn«; in manchen Fällen ist es einfach wiederholend, etwa mit ja es ist so etc. zu übersetzen. משובה ist die Eigenschaft des שובב, der nicht auf die Stimme Gottes hört, und dahin geht בשרירות לבו (Jerem.). Im Hebr. zieht man in solchen Fällen wie v. 32 das Objekt als Bestimmungswort zum Subj. und ersetzt es beim Verbum durch das entsprechende Suffix; der Eigensinn der Albernen tötet sie, nämlich die Albernen. Bei הרג ist an einen gewaltsamen Tod nicht zu denken, der Begriff ה' ist ebenso abgeblasst in der späteren Sprache wie שפך דם, ארב לד', מות, המית etc. vgl. v. 11. שלוה bedeutet hier die sträfliche Sicherheit der Gottlosen, die meinen, es ginge immer so weiter und Gott würde nie richten; gerade in dieser של' besteht die Thorheit der Betreffenden, denn Gott kommt schliesslich doch einmal zum Gerichte.

Cap. 2. v. **1—5** Nach der Rede der Weisheit, die sich an das grosse Publikum der ganzen Stadt wandte, redet hier wieder der Lehrer zu seinem Schüler; über die Anrede vgl. 1 8. v. **1—4** sind Vordersätze, der mit אז eingeleitete v. **5** Nachsatz, vgl. Ps 119 92. v. 2 ist abhängig von v. 1 und giebt eine nähere Ausführung darüber, worin sich das zu Herzen nehmen der Vorschläge des Lehrers zeigt. v. 3 f. steht auf dem Standpunkte von v. 1 oder genauer auf dem St. des durch v. 2 explizirten v. 1; denn der Lehrer redet nicht sowohl von dem Eifer für seine Worte (v. 1), sondern dem Eifer für die Weisheit an sich (v. 2). Der Verfasser will sagen: wer das köstliche Gut der חכמה, die den Menschen im Leben Segen und Heil bringt, mit allen Kräften sucht, wird zu Gott d. h. zur Furcht Gottes geführt; denn er allein ist der Besitzer der Weisheit, die den Menschen glücklich macht Σ 1. — לקח bed. willig annehmen und beherzigen, davon das subst. verb. לקח. צפן etwas, besonders Kostbarkeiten, bei Seite legen, bergen, *ἀποθησαυρίζειν*; hier soviel wie צפן בלב Job 10 13. Ps 119 11. לב v. **2** kommt als Organ des Verständnisses in Betracht vgl. ℘ 17 6, הטה לב etwa dasselbe wie הטה אזן. בינה und תבו' v. **3** bedeuten beide wesentlich dasselbe, nämlich die Fähigkeit des Unterscheidens spez. zwischen Nützlichem (טוב) und Schädlichem (רע). Dem Bilde in v. **4** liegt der in

[4]Wenn du sie suchst wie Silber,
Ihr nachspürst wie einem verborgnen Schatze —
[5]Dann wirst du kennen lernen Gottesfurcht,
Und zur Scheu vor Gott gelangen.
[6]Denn der Herr giebt Weisheit,
Aus seinem Munde stammt Wissen und Einsicht,
[7]Er legt zurück für die Redlichen Heil,
Beschirmt die in ihrer Einfalt dahingehenden,
[8]Indem er bewahrt die Wege der Gerechtigkeit
Und über das Ergehen seiner Frommen wacht.
[9]Alsdann verstehst du, was Gerechtigkeit und Recht,
Und Geradheit ist, kurz jegliche heilsame Strasse.
[10]Wenn Weisheit in dein Herz einzieht
Und Wissen deiner Seele erfreulich ist,
[11]So wird vorsichtige Überlegung dich behüten,
Und Klugheit dich bewahren,

---

der Spruchliteratur häufige Vergleich der Weisheit (und Gottesfurcht) mit einem Schatze zu Grunde, vgl. z. B. Σ 20 30. In v. **5** kann הבין parallel mit מצא nur ein geistiges Finden od. Erlangen bedeuten, vgl. 8 5. 'דעת־אל (9 10 'ד' קד) steht deutlich ganz parallel mit 'יר' י, bedeutet also nicht »Erkenntnis Gottes«. 'ד' א besitzen die 'יראי־א d. h. die, die im Gegensatz zu den 'שכחי־א Gott immer vor Augen und im Herzen haben = דרשיו (Ps 9 11), die sich von ihm immer beobachtet wissen und sich deshalb um ihn kümmern, im Gegensatz zu denen, die לא שמו אל' לנגדם Ps 54 5. 86 14 vgl. unten zu 3 6. v. **6—8** Der Weg zur Weisheit führt zu Gott: denn *εἷς ἐστι σοφὸς φοβερὸς* (נורא) *σφόδρα* Σ 1 8 *καὶ ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* v. 10. Gottesfurcht ist die Vorbedingung zum Empfang der Weisheit, aber nicht diese selbst. Mit der Weisheit ist unzertrennbar verknüpft irdischer Segen, Schutz in Gefahren etc. Dieser ird. Segen, der überall in erster Linie steht, macht die 'ה eben zu einem so begehrenswerten Gute. In unserem Cap. zeigt sich der Nutzen der 'ה hauptsächlich in bewahrender Beziehung. — Die Bedeutung von תושיה v. **7** ist unklar und die Etymologie unsicher, deshalb zur Feststellung des Inhalts nicht heranzuziehen; nach LXX = *σωτηρία*, was zu 7 b: er ist ein Schild etc. recht gut passt. 'הלכי־ת wie 'ה' דרך. תם ist die Eigenschaft des תמים, was besser mit *ἁπλοῦς* (*ἁπλότης*) als mit *ἄμωμος* wiedergegeben wird; auf der andern Seite steht ihm am nächsten der פתי. v. **8** ist wieder so lose wie v. 2 an v. 7 angeknüpft; der Vers giebt an, worin die 'תוש und der Schutz des Herrn besteht. Auffällig ist v. 8a 'א' משפט neben 'ד' חסי; denn die gewöhnliche Aushilfe: abstr. pro concr. ist schwerlich stichhaltig. v. **9** Alsdann, wenn dir nämlich Gott als Gottesfürchtigem so thut, wie er nach v. 6—8 thut, dir Weisheit giebt und über dir wacht — wirst du 'צד etc. erkennen. Der Inhalt der drei Worte, die in den Psalmen oft unterschiedslos zu wechseln scheinen, lässt sich schwer auseinander legen. Die die Aufzählung ebenso asyndetisch wie 8 16 abschliessende Zusammenfassung zeigt, dass unter 'מ' צ' מש jedenfalls objektive Güter gemeint sind: was recht und gerecht ist nach Gottes Gesetz. Alles das ist 'מע' טוב d. h. nicht »guter« Weg, sondern heilsam, erspriesslich. Es kommt dem Verfasser darauf an, zu sagen, dass die 'ה Segen und Nutzen bringt, vgl. v. 7 f. v. **10. 11** Den Gedanken, dass die Weisheit dem Menschen Schutz verschafft, drückt der Verf. noch mal aus. Gewöhnl. fasst man v. 10 f. als Begründung zu v. 9. Da aber v. 11, der nach dieser Auffassung mit v. 10 gleich stehen würde, als Begründung zu v. 9 schlecht passt (Hitzig), die Vorausstellung des Verbums in v. 10 und — nicht zu vergessen — die des Subj. in v. 11 den Eindruck macht, dass v. 10 Vordersatz zu v. 11 ist und schliesslich nicht zu guter Letzt die ungeheuerliche Periode, die so entstehen würde (das ganze Cap. ein Satz!), im Hebr. nicht wahrscheinlich ist, so wird v. 10 Vordersatz zu v. 11 sein. Del. fasst nur v. 10 als Be-

[12]Indem sie dich rettet vom Wege des Bösen,
Vor dem Manne, der Betrug redet,
[13]Die verlassen haben die Strassen der Gradheit
Und gehen auf den Wegen der Finsternis,
[14]Die ihre Lust haben am bösen Thun,
Jubeln über schlimme Falschheit,
[15]Deren Gänge krumm sind,
Und gewunden ihre Wege;
[16]Indem sie dich ferner rettet vor dem Eheweib eines Andern,
Vor der fremden Frau, die glatte Reden führt,
[17]Die treulos verlässt den Gatten ihrer Jugend
Und um den Ehebund vor ihrem Gott sich nicht kümmert.

---

gründung zu v. 9 und beginnt mit v. 11 einen neuen Satz, weil er meint, die Sinnverwandtschaft der Subjektsbegriffe machten v. 11 ungeeignet als Nachsatz zu v. 10 zu dienen — vergisst aber, dass es immer auf die Prädikate ankommt und dass v. 11 eine gegen v. 10 ganz neue Aussage bringt. — Auffällig ist das masc. ינעם nach vorausgehendem fem. דעת. v. **12—15** Worin die Bewahrung und der Schutz der מז' oder der דע' besteht, wird in dem Infin. mit ל expliziert, dessen Bedeutung ganz dieselbe ist wie v. 2. 8. — Es giebt zwei grosse Gefahren, vor denen die Weisheit die Menschen und indirekt der Verf. seine Zeitgenossen behüten will, die eine spricht er in unsern Versen aus. Ob דרך ר' genit. oder adj. Verbindung ist, ist ziemlich gleichgiltig; wichtiger ist, dass unter ד' hier nicht das Ergehen der Gottlosen, woran man wegen הציל denken könnte, sondern ihre Handlungsweise bezeichnet, wie aus 12b und v. 15 hervorgeht. Die Weisheit errettet dich von der Handlungsweise der Frevler, nicht insofern sie ihre Machinationen, die dir direkt Gefahr bringen, zu nichte macht, sondern indem sie dich abhält, zu thun wie sie. Die Weisheit bewahrt den Menschen vor der Verführung durch die Gottlosen, ebenso wie sie ihn behütet vor der Verführung durch die Buhlerin (v. 16ff.). Der דרך der Frevler ist so verführerisch, weil sie im Glücke sitzen, ihre Anschläge gelingen ihnen und bringen ihnen viel ein: es sind dieselben, die 1 10ff. als חטא' den Frommen beschwätzen und herüberziehen wollen. Das »Lügenreden« ist eine stehende Bezeichnung dieser Gottlosen; sie haben die Gradheit und Ehrlichkeit in Handel und Wandel aufgegeben, weil sie durch Lügenkünste schneller an das Ziel ihrer Habgier kommen. Die Falschheit ist ihnen natürlich nicht, wie es sich vom Standpunkt des Verfassers ansieht (v. 14), Selbstzweck, sondern nur Mittel, an ihr Ziel zu kommen. — תהפכ' v. 12b ist ein wie תחבלות gebildetes abstraktes plur. tantum von der Wurzel הפך umwenden, verkehren und verdrehen; es bezeichnet die Eigenschaft des נהפך בלשנו 17 20, der dort zusammen steht mit dem עקש לב. Diese Frevler haben verlassen die ארחות־ישר v. **13**, d. h. sie gehören nicht zu den ישרי־לב, sondern zu den עקשי־ל'. In א' יש' ist ישר Gen. der Sache im Bilde, der Ausdruck bringt ישר unter dem Bilde ארח zur Anschauung, der Weg, der ישר ist; ebenso zu erklären sind viele andere Verbindungen, wie ד' משפט, ד' צדקה, מאזני־צדק (Job 31 6) בגדי־נקם (Jes 59 17), *στέφανος σοφίας* = der Kranz, der *σοφια* ist, *ἄρτος συνέσεως, κάμινος ταπεινώσεως* etc. etc. Der Infin. ללכת v. 13b setzt einfach das Partizip fort. Wie sie selbst, sind auch ihre Wege עקש' und נלוז' v. **15**; das störende ב in במעגל' wird wohl zu streichen sein. v. **16—19** Zweitens — vgl. die Aufzählung, die in der Wiederholung des Eingangs v. 12 liegt — will die Weisheit (מזמ' und תב' v. 11) dich retten vor dem ehebrecherischen Weibe. Die אש' ז', synonym mit נכר' 16b, von der im ersten Teil des Spruchbuches so viel die Rede ist, ist nicht etwa eine Ausländerin, sondern ein jüdisches »fremdes Weib« im Sinne von dem Weib eines Andern; dass sie Eheweib und Jüdin ist, geht aus v. **17** klar hervor; zu dem Gebrauch von נכרי vgl. 𝔖 23 23, wo die Ehebrecherin angeklagt wird der Sünde gegen den Gemahl ihrer Jugend (vgl. v. 17a) und zweitens des Ehebruchs, weil sie von einem »Fremden« (נוכריא) ein Kind

[18]Denn es . . . . . zum Tode ihr Haus,
Und zum Schattenreich ihre Wege,
[19]Alle, die zu ihr eingehen, kehren nicht zurück,
Und erreichen nicht die Wege des Lebens.
[20]Damit du gehst auf dem Wege der Guten
Und die Pfade der Gerechten inne hältst;
[21]Denn die Redlichen werden das Land bewohnen,
Und die Einfältigen darin überleben,
[22]Aber die Gottlosen werden aus dem Lande ausgerottet,
Und die Treulosen (?) entwurzelt werden.

---

empfangen. Die Gefahr der Verführung wird für den Unerfahrnen noch vergrössert durch die süsse Schmeichelrede der Ehebrecherin; man sagt neben אמר החל' auch הח' לשון. עזב bezeichnet treulos verlassen, wie Israel seinen Gott verlässt (Hosea). Die Sünde gegen den Gatten (Jer 3 4) ist zugleich Sünde gegen Gott, denn Er war Zeuge, als die Ehe geschlossen wurde, vgl. Mal 2 14, wo die Ehe ebenso wie hier eine ברית d. h. ein feierlicher Vertrag vor Gott, genannt wird; vgl. auch Ez 16 8ff., dessen Beschreibung der ברית auf wirklichen Gebräuchen beruht. שכחה 17b ist mehr wie unser vergessen, der Bund ist ja nicht ihrem Gedächtnis entschwunden, sondern sie hat ihn verächtlich hinter ihren Rücken geworfen (Ps 50 17), will nichts mehr von ihm wissen bei ihrem Thun. So heissen die Apostaten in den Psalmen שכחי־אל, nicht, weil sie von Gott nichts wissen, sondern weil sie denken, er kümmert sich nicht um die Menschen und danach handeln. — v. **18** bringt die Begründung die bis zu v. 16 hinaufreicht: das Weib ist ausserordentlich gefährlich und die Warnung wohl angebracht, denn . . . שחה soll nach der Accentuation aufgefasst werden als von der Wurzel שוח kommend, die die Bedeutung sich beugen, hinabsinken haben soll. Es wäre dann 3. pers. fem. sing. kal. Dabei macht aber das fem. grosse Schwierigkeiten, denn בית ist immer masc. Man erklärt darum ביתה als genaueres Substitut für das eigentl. Subjekt sie und übersetzt: hinabsinkt sie zum Tode samt ihrem Hause (Del.). Doch ist diese Erklärung immerhin fraglich. שחה könnte auch — denn an die Accent. sind wir nicht gebunden — 3. pers. masc. sing. kal von שחח (wovon das gewöhnl. השתחוה) sein, aber die Bedeutung von 'ש im kal ist fraglich. Vielleicht haben LXX mit שחת das Richtige. מות ist in unserm Verse wie bisweilen in den Psalmen der Ort der Toten, der blut- und kraftlosen Schatten der Unterwelt (רפאים). Wie man aus der Unterwelt nicht zurückkann, wie von da keine *ἐπάνοδος* (Σ 38 21) möglich ist, so sind auch die באיה = באים אליה für immer vom Leben abgeschnitten. מות oder חיים sind in der Sprache der Sprüche Bezeichnung des Unheils oder Verderbens resp. des Segens oder Glückes vgl. 1 32. 11ff. v. **20—22** v. **20** bringt abschliessend den Zweck zur Sprache, den die behütende Weisheit verfolgt mit ihrem Schützling: der von ihr Geleitete soll bleiben auf den Wegen der Guten und Gerechten. v. 20 bringt nicht etwa die dritte Entfaltung des Segens, den die Weisheit ihren Besitzer bringt (Brth.), auch folgt hier nicht nach zwei negativen Zweckbestimmungen die positive und letzte (Del.), sondern hier ist erst der eigentliche Zweck ausgesprochen, den die Weisheit bei ihrem Zögling im Auge hat. Das להצילך v. 12 und 16 ist keine Zweckbestimmung, sondern expliziert nur das שמר oder נצר der חכ' nach den beiden Seiten hin. Dass v. 20 nicht als positive Zweckbestimmung neben v. 12. 16 auf gleicher Stufe steht, beweist schon die Wahl des למען, womit die Angabe des Zweckes eingeführt wird. In v. 20 wird der Zweck angegeben, in v. 21 der Grund dafür, dass dieser Zweck so erstrebenswert ist; der ד' טוב' und א' צד' wird nicht etwa um seiner selbst willen erstrebt, aus sittl. Wohlgefallen daran, sondern wegen der herrlichen Verheissungen, die sich an seine Befolgung knüpfen. v. **21** enthält die Belohnung der Frommen, v. **22** die Bestrafung der Frevler, beides zusammen ist Inhalt der תקוה (תוחלת) der Frommen. Die ישרים d. h. die Aufrichtigen und Redlichen (= יש' לב) und die תמימ', die sich nicht mit schlechten

3 [1]Mein Sohn, meine Lehre schlag nicht in den Wind,
Und meine Ratschläge bewahre dein Herz;
[2]Denn langes Leben und Jahre des Glückes
Und Gedeihen geben sie dir in Fülle.

---

Künsten abgeben, sondern ganz auf Gott trauen (die beste Wiedergabe wäre wohl »einfältig« vgl. v. 7) — die werden das heilige Land bewohnen und drin übrig bleiben, sie werden Bestand haben, ihre Kinder und Kindeskinder bleiben und ihr Geschlecht stirbt nicht aus vgl. Job 5 24ff. Der gewöhnl. Ausdruck für diese Verheissung ist: sie werden das Land ererben, יירשו ארץ. Die Verbindung kommt in den Psalmen als feststehender Ausdruck vor, er knüpft in seiner jetzigen Bedeutung an die Zeit des Exils, speziell an Ez. an, zu dessen Zeit unter dem Eindruck der Besetzung der leerstehenden jüdischen Landesteile durch die umwohnenden heidnischen Völker (bes. Edom) die Frage nach dem »Ererben« des Landes akut wurde, vgl. Ez 33 23ff. Bereits Ez. sagt seinen Zeitgenossen, was sie thun müssen, wenn sie das Land ererben wollen und der ganze Ps 15 ist der Beantwortung dieser Frage, in einem andern Sinne als bei Ez., gewidmet. Die Kehrseite des Glückes der Frommen (der שמחה in den Psalmen) ist das Gericht über die Frevler. Unser Spruchdichter erwartet wohl schwerlich eine das ganze Volk heimsuchende reinigende Katastrophe, in der die Gottlosen aus der Gemeinde vernichtet werden, sondern die Gerechtigkeit (צדקה) Gottes zersplittert sich bei ihm in dem Gericht über jeden einzelnen Gottlosen in seiner אחרית, der יום יהוה der Propheten ist bei den Spruchdichtern individualisiert. Die Frevler haben keinen Bestand, sie sterben frühe, eines plötzlichen Todes, ihre Kinder, wenn sie welche haben, verkommen und verderben, ihre Familie verschwindet vom Erdboden, ihr Name geht unter in Vergessenheit vgl. Job 18 17ff. ס 40 15f. Ps 109. Keine exorbitanten Strafgerichte raffen die Gottlosen weg, Gott bedient sich vielmehr ganz einfacher gewöhnlicher Mittel, um die Frevler auszurotten, er sendet Krankheit, Sorge, Verlust des schnell erworbenen Reichtums, Vertreibung von Haus und Hof etc. — בוגד' v. 22 bedeutet in den Psalmen öfter — z. B. Ps 25 3 — die Apostaten (בגד ברה'), aber die Berechtigung dieser Auffassung in den Sprüchen ist zweifelhaft. Schwierig ist die Erklärung von יִסְּחוּ. Gegen die nach der masoret. Überlieferung allein mögliche Auffassung der Form als imp. kal erhebt Hitzig mit Recht wegen des parallelen יִכָּרֵתוּ Bedenken. Man wird יֻסְּחוּ oder besser יִנָּסְחוּ lesen müssen. Gott — denn er ist das im Passivum versteckte aktive Subj. — reisst die Frevler aus wie einen Baum, vgl. Job 19 10. Ps 1.

Cap. 3. v. **1. 2** Der Verf. beginnt mit einer neuen nachdrücklichen Anempfehlung seiner Lehre, die dem, der sie befolgt, Glück und Segen bringt. Der Verf. spricht von seiner תורה, denn er ist der מורה = מלמד, Lehrer 5 13. מצות mit Befehle oder Gebote zu übersetzen ist zu stark, denn ihre Annahme liegt ja im guten Willen des Schülers. יצר לב' besagt ganz dasselbe wie א' תצב' 2 1. Es ist nicht umsonst, wenn du sie befolgst, denn solcher Gehorsam wird herrlich belohnt v. 2. Der Lehrer kann diesen Lohn als sicher in Aussicht stellen, da ja die מצות, die er anempfiehlt, dieselben sind, die Gott in seinem Gesetz, der Quelle aller Weisheit, gegeben hat und auf deren Erfüllung ein עקב רב Ps 19 12 gesetzt ist. תורה und מצות, die er verkündet, sind Autoritäten und haben die sichere Verheissung des göttlichen Lohnes, insofern sie aus der einzigen חכמה im Gesetz geschöpft sind, Ps 19 8ff. Demgemäss ist auch der Lohn, den der Lehrer den Folgsamen verheisst, derselbe, den das Gesetz Gottes in Aussicht stellt. Das göttliche Gesetz ist eine תורת חים ותבונה, eine Quelle der Einsicht und des Heiles (ס 45 5). Die spez. Auffassung des חים als Lohnes für die Befolgung des Gesetzes tritt besonders bei Ez. hervor. Leben an sich ist das höchste Gut, ח' bedeutet aber spez. langes glückliches Leben, das mit שיבה טובה abschliesst, wo der Mensch stirbt, alt und lebenssatt, בעתו nicht בלא עתו (Eccl 7 17) Job 5 25ff., nachdem er sein Geschlecht und seinen Namen durch treffliche Söhne fest begründet sah, Σ 30 4ff. In ארך־י' und שנות־ח' sind diese beiden Seiten von חים differenziert. Als drittes Gut kommt hinzu שלום, nicht etwa Frieden, innere Be-

[3]Barmherzigkeit und Aufrichtigkeit mögen nicht von dir weichen,
Binde sie um deinen Hals,
Schreibe sie auf die Tafel deines Herzens,
[4]So wirst du Gnade finden und Gewogenheit
Vor Gott und den Menschen. —
[5]Vertraue auf den Herrn mit deinem ganzen Herzen,
Und verlass dich nicht auf deine Klugheit;
[6]Bei allen deinen Wegen habe Ihn vor Augen,
So wird Er deine Pfade ebnen. —

---

friedigung, was של' nie bedeutet, sondern Unverletztheit, Heilheit Ps 38 4, vgl. בשלום = unverletzt Ps 15 19. Jer 43 12. של' ist in den Psalmen und Proverbien das äussere Gedeihen, der Glücksstand der Frommen (oder auch der Gottlosen Ps 73 3), der durch kein vernichtendes Gottesgericht, פחד פתאם, zerstört wird. Wer die Lehren der חכמה befolgt, erhält diese Güter in Hülle und Fülle. Statt יוסיפו sollte man eigentlich תוספנה erwarten, vgl. G-K § 146 p. t. u; die spätere Sprache scheint in der Beobachtung des Fem. nicht so streng gewesen zu sein. v. **3. 4** Nachdem der Verf. im allgemeinen den Lohn für die Befolgung seiner Lehren angegeben hat, giebt er im Folgenden einzelne מצות, jedesmal den Lohn beifügend, den ihre Erfüllung einbringt. חסד וא' ist hier Bezeichnung des gottgewollten Verhaltens gegen den Nächsten: sei ein איש־חס', barmherzig, mitleidig, geduldig mit dem Armen, der nicht zahlen kann, nicht rachsüchtig, besuche die Kranken und tröste die über einen Todesfall Leidtragenden (das ist im spez. Sinne jemandem ח' erweisen) — und benimm dich als א' אמת, sei aufrichtig, kein א' תהפכות, kein falscher hinterlistiger Aufpasser und Ankläger. Diese Eigenschaften mögen nicht von dir weichen; wir würden eher erwarten אל תעזב, der Ausdruck ist gewählt im Hinblick auf das Folgende: binde sie fest (קשר), nämlich wie etwas, das leicht entflieht. Das Bild כתב וג' ist von Jerem. gemünzt, vgl. Jer 31 33. 17 1. In LXX fehlt das 3te Glied, das aus 7 3 hier eingetragen ist. Die Suffixe in קשרם und כת' gehen auf חסד ואמ', nicht etwa auf die Substantive in v. 1. Statt nun nach den Imperativen den Nachsatz mit Perf. consec. zu beginnen, fährt der Verf. nach einer häufigen Art von Attraktion (vgl. divide et impera) im Imper. fort, vgl. G-K 110 f. שכל v. **4** bedeutet sonst Einsicht, Verständnis; 13 15 wird ש' טוב, LXX *σύνεσις ἀγαθή* als Ursache des חן angegeben. An unsrer Stelle muss es synonym mit חן sein. בעיני א' וא' heisst natürlich nicht: nach dem Urteil G. u. d. M. — diese Bedeutung wäre in der Verbindung מצא חן בע' פל' ganz sinnlos — sondern ist einfach = לפני א' וא', vgl. Est 2 17. Die Rücksicht auf das Wohlgefallen Gottes und der Menschen ist in der Spruchweisheit der leitende Grundgedanke; bei Sirach wird der Leser alle Augenblick ermahnt, alles zu thun, was ihn bei den Menschen — besondert den *μεγιστᾶνες* — beliebt machen kann. Wenn das auch in unsrem Spruchbuch nicht so oft ausgesprochen wird, wie bei Sirach, so liegt diese Rücksicht doch deutlich allen Ermahnungen der Weisheit zu Grunde. Die Ideale der jüdischen Weisen, Daniel, Esra, Nehemia, Serubabel etc. besitzen gewöhnlich die Gnade der Grossen in ausgezeichnetem Masse. v. **5. 6** Halte die Überzeugung fest, dass Gott einst kommen wird und den Lohn austeilen, lass dich durch deine Bedrängnis und das Glück der Frevler nicht verführen, ebenso wie sie mit Klugkeit und Schlauheit dein Glück herbeiführen zu wollen (vgl. Ps 12 5). Wenn du ihn trotz deiner Bedrängnis immer vor Augen behältst, wird er schliesslich deinen Lebensweg glatt und eben machen. Dies Vertrauen auf Gott, d. h. dass er einst gerecht richten wird, ist inhaltlich nicht verschieden von der Gottesfurcht. Die Gottlosen, die שכחי־אל' denken, Gott sieht nichts und thut nichts, und stützen sich so ganz auf ihre natürlichen Kräfte; aber alle Klugheit und Schlauheit hilft ihnen nichts, denn Gott fängt die Schlauen in ihren Anschlägen Job 5 12f. Bei allem was du thust דעהו. Das Verbum ידע bedeutet nicht schlechthin »erkennen«, sondern sich einer Sache annehmen, Interesse dafür haben, sich zu ihr bekennen. Ps 1 6: כי יודע י' דרך צדי' bedeutet Gott nimmt sich des Schicksals der Frommen

[7]Sei nicht klug nach deiner Ansicht,
Fürchte Gott und hüte dich vor dem Bösen,
[8]So wird Labsal sein deinem Leibe,
Und Erquickung deinen Gebeinen. —
[9]Ehre den Herrn, indem du ihm abgiebst von deinem Wohlstand
Und von den Erstlingen deines ganzen Feldertrages,
[10]So werden deine Speicher voll werden in Hülle und Fülle,
Und von Most überlaufen deine Keltern. —
[11]Die Zucht des Herrn verschmähe nicht, mein Sohn,
Und hege keinen Widerwillen gegen seine Zurechtweisung,

---

an, kümmert sich um sie vgl. $12_{10}$. So sagt Hiob im Ausbruch der Verzweiflung $9_{21}$: ich nehme keine Rücksicht auf mein Leben, ich sag's frei heraus = אמאס חיי, gewöhnl. falsch erklärt. Vgl. ferner I Chr $28_{9}$. Ps $31_{8}$. $37_{18}$. $51_{5}$ wo אדע = נגדי תמיד. Eine treffende Paraphrase zu דעהו bildet Pirke 2, 1: דע מה למעלה ממך עין רואה ואזן שומעת וכל־מעשיך בספר נכתבים. Der Lohn für die דעת־אלה' (vgl. zu $2_{5}$) besteht darin, dass Gott aus dem Wege des treuen Bekenners jeden מכשול forträumt, der ihn zu Falle bringen könnte; er macht seinen Weg zu einem ד' ישר oder ד' מישור. v. **7. 8** בעיניך hier = nach deiner Einbildung, wie sich's die Gottlosen einbilden, die sich in ihrer Freiheit von Gottesfurcht wunder wie klug dünken gegen die in ihrem Handeln und Denken gebundnen Frommen; solche *ὑπεφηφανία* ist ein Greuel vor Gott Σ $10_{7}$ff. Inhalt von v. 7 steht dem von v. 5 sehr nahe. סור מרע, gewöhnl. mit der Gottesfurcht zusammenstehend, ist die praktische Folge der Furcht vor dem Richter, als solche die wahre Klugheit Job $28_{28}$. In v. **8** ist das sinnlose (vgl. Del.) לשרך nach LXX (vgl. auch $4_{22}$) zu ändern in לשארך oder besser לבשרך. בשר und עצם sind weiter nichts wie Substitute für die Person, die hier, wie in den Psalmen oft, in ב' und ע' parallelisiert ist. Solche Substitution des betreff. Körperteiles für die Person selbst ist in der späteren Sprache ausserordentlich häufig, wobei die Aussage oft auf das logische Subjekt geht z. B. die Gebeine jauchzen, jammern etc. רפא' eigentlich Heilung, aber hier in allgemeinerer Bedeutung, denn auf einen kranken Körper wird schwerlich reflektiert; ähnlich wird Sir $6_{16}$ der Freund eine »Medizin des Lebens« genannt. שקוי eigentlich Tränkung; in Not und Angst sind die Gebeine vertrocknet, d. h. ohne Saft und Kraft, wie bei den רפאים vgl. $15_{30}$. $17_{22}$. Job $21_{24}$. Beide Bilder in v. 3 sollen die Blüte des äusseren Wohlstandes bezeichnen, nicht etwa die Verbesserung der leiblichen Gesundheit des Betreffenden. Für תהי v. 8 würde man lieber היא lesen, vgl. v. 18. 22. v. **9. 10** Das Ehre erweisen ist im Hebr. viel materieller wie bei uns. Man ehrt einen König, indem man mit Geschenken sein Angesicht, d. h. seine Gunst sucht und man ehrt Gott auf dieselbe Weise. Zu dieser Bedeutung des כבד vgl. Dan $11_{38}$. Jes $43_{23}$. Sir $7_{29}$ff. $10_{28}$. הון ist nicht bloss Vermögen, sondern reichliches Vermögen, es bedeutet den Wohlstand im Hause, während תבואה die Einkünfte aus der Bearbeitung des Feldes (der עבודה) bezeichnet. Wer seine Pflichten gegen Gott erfüllt, dem vergilt er es wiederum mit reichem Segen, Mal $3_{10}$ff.; umgekehrt, wer Gott nicht »ehrt«, dem ergeht es wie dem Zeitgenossen des Haggai, auf deren Ernte ein geheimer zehrender Unsegen lag, Hag $1_{6}$. $2_{16}$. שבע und תיר' v. **10** sind Akkus., wie ihn die Verben des Überfluss habens regieren, vgl. G-K § 117 z. So unauffällig שבע wäre, wenn nicht v. 10b drauf folgte, so anstössig ist es in dieser Parallele neben תירוש. Wie hier das Erzeugnis der Kelter genannt ist, so erwartet man auch in 10a den Inhalt des Speichers zu finden, nicht aber das allgemeine שבע. LXX hat *πλησμονῆς σίτω*(*σιτου*), wovon *πλησμ.* auf das masoret. שבע, *σιτου* aber auf ursprüngl. שבר = Getreide zurückgeht. Die Verwechselung von שבע mit שבר ist ziemlich häufig. v. **11. 12** Wenn ein Sohn gut geraten soll, darf man ja nicht milde gegen ihn sein und ein freundl. Gesicht gegen ihn machen, sondern muss ihn die Rute zu kosten geben, $19_{18}$. $23_{13}$. Ganz so zieht Gott durch seine *παιδεία* die, die er liebt, bei Zeiten, so lange noch Hoffnung ist (vgl. $19_{18}$ כי יש תקוה) vom

[12] Denn wen der Herr liebt, den straft er,
Er schlägt den Sohn, den er gern hat.
[13] Glücklich der Mensch, der Weisheit erlangt hat,
Und der Mensch der Einsicht bekommen hat,
[14] Denn nützlicher ist ihr Erwerb, wie der von Silber,
Und ihr Gewinn, wie der von Gold,
[15] Sie ist kostbarer als Perlen,
Und alle deine Schätze kommen ihr nicht gleich.
[16] Langes Leben liegt in ihrer Rechten,
In ihrer Linken Reichtum und Macht.
[17] Ihre Wege sind angenehme Wege
Alle ihre Steige voll Gedeihen.

---

bösen Wege ab und lenkt sie auf den Weg des Heils, vgl. *ψΣ* 10. Die er verderben will, lässt er dahin gehen בשרירות לבם, ohne sie zu warnen und von dem Wege, der zum Verderben führt, abzurufen, er sendet ihnen keine *παιδεία εἰς ἐπιστροφήν* (*ψΣ* 16 11) bis das Mass ihrer Sünde voll ist und die *καταστροφή* über sie kommt *ψΣ* 13 5ff. Mit seinen Geliebten rechnet er von Zeit zu Zeit ab, indem er sie strafend *ἐξαλείφει τὰ παραπτώματα αὐτῶν ἐν παιδείᾳ*, mit den Gottlosen einmal und dann abschliessend, vgl. auch den ersten Brief des Baruch (Lagarde S. 89 oben). Zu 12 spez. *ψΣ* 13 9. Andre Auffassung der Leiden *Σ* 2. Vgl. auch 24 16. Ps 34 20. — Der überlieferte Text **12** b müsste übersetzt werden, und wie ein Vater (so straft der Herr) den Sohn den er gern hat. Aber der Parallelismus dieser Hälfte zu 12a wäre sehr wenig befriedigend, weshalb man mit LXX zu lesen haben wird: יַכְאִב את־בן ירצה vgl. Job 5 17f. Das Objekt der erziehenden *παιδεία* im höchsten Sinn ist sein Volk, und das ist auch in einzigem Sinne sein Sohn. Aber für die Schriftgelehrten ist Israel ein Typus für den Gerechten und so nennen sie auch den Frommen einen Sohn Gottes, *Σ* 4 10. *ψΣ* 13 9. v. **13—15** Wer die Zucht Gottes verschmäht, weiss nicht, was er verschmäht; denn sie leitet zum köstlichsten Gute, zum Gewinn der Weisheit. מצא הכ' und יפיק ת' sind Relativsätze, vgl. Ps 1 1; in der ersten Vershälfte steht das Perf., in der zweiten das Imperf., wie z. B. Job 3 17. Ps 6 10. 38 5 und oft — ohne jeglichen Unterschied der Bedeutung. יפיק würde vollständiger nach 8 35. 12 2 lauten מיהוה. Auslassung des Gottesnamens findet sich öfter; so steht im Job bisweilen, יראה = י' יהוה und ebenso ירא = י' יהוה vgl. *Σ* 7 16 *ὀργή* scil. *θεοῦ* 16 6 (19 24) 31 22 *εὐδοκία* scil. *θεοῦ*. Ziemlich häufig finden sich auch die Auslassungen des Gottesnamens, wo er Subjekt ist, vgl. später, auch ist er oft im Passivum versteckt. Ihr Erwerb v. **14** = die W. als Erwerb, ebenso wie תבוא' = ח' הכמה, passend LXX: *κρεῖττον γὰρ αὐτὴν ἐμπορεύεσθαι*. Die Bedeutung von פנינים v. **15** ist nicht ganz gesichert, LXX und der von ihnen abhängige Syr. geben es wieder durch *λίθων πολυτελῶν*. חפץ eigentlich Abstraktum, dann mit häufigem Übergang in das Konkrete: Gegenstand des Begehrens = מחמד; ebenso können רצון, ברכה, תועבה (bei Ez. = Götzenbild) und viele andre Abstr. konkret gebraucht werden. In späterer Sprache ist חפץ nach einem im Semit. gewöhnl. Übergang so viel wie res Eccl 3 17, welche Bedeutung Syr. ihm auch hier zulegt. v. **16—18** In ihrer Hand d. h. in ihrer Macht, sie hat diese Güter zu vergeben. Die Hand ist lediglich des Parallelismus halber differenziert in rechte und linke, ohne dass gesagt werden soll, dass das Gut in der rechten höher steht als das in der linken. עשר und כב' werden in der Spruchweisheit ausserordentlich hoch geschätzt als Gaben des göttlichen Wohlgefallens, sie bilden zusammen das, was oben שלום genannt worden ist. Statt דרכי־נ' v. **17** könnte auch nur נעם gesagt werden, wie 17b einfach שלום steht, ohne dass der Gedanke dadurch irgend modifiziert würde. Solche Verbindungen dienen dazu, die dem Hebr. mangelnden Adjektive zu ersetzen. נעם bezeichnet die Annehmlichkeit in Bezug auf die äussere Gestaltung des Lebens, parallel mit שלום. »Ihre Wege« nicht etwa die Wege, die die Weisheit ihren Zögling führt, sondern einfach =

[18]Ein Lebensbaum ist sie für die, die sie ergriffen haben,
Und wer sie fest hält, ist glücklich zu preisen.
[19]Der Herr hat mit Weisheit die Erde gegründet,
Den Himmel mit Einsicht hergestellt,
[20]Durch sein Wissen sind die Wassergründe entstanden
Und träufelt der Wolkenhimmel Tau.
[21]Mein Sohn, lass sie nicht aus deinen Augen,
Bewahre Heil und kluge Überlegung,
[22]So werden sie Gedeihen sein deiner Seele,
Und Schmuck für deinen Hals.
[23]Alsdann gehst du sicher deinen Weg
Und stösst nicht an mit deinem Fuss;

---

sie, ebenso wie ד' חכמה = die ח' als Weg (betrachtet) vgl. oben zu v. 14. עץ־חיים v. **18** ist ebenfalls ein ganz farbloses Bild, das, ursprünglich aus Gen 2. 3 genommen, nur eine andre Ausdrucksweise ist für das einfache חיים, vgl. 11 30. Die Sprache der Prov. und der Psalmen ist ausserordentlich reich an solchen überkommenen feststehenden Ausdrücken, erstarrten Formeln, die gewissermassen zum Handwerkszeug des Dichters gehören; wer sie in ihrem ursprünglichen Sinne nimmt, wird den Verfasser nie verstehen. — Der Singularis מאשר (gebraucht wie invictus, מהלל = preiswert) neben dem Pluralis תמכיה ist auffällig, vgl. G-K § 145 l. v. **19. 20** Dass in diesen Versen die ח' etwas mehr ist, als eine Eigenschaft Gottes, wie die Erklärer annehmen, dass sie als die Eigenschaft in Betracht käme, mittelst welcher Gott die Weltidee (?) entwarf und verwirklichte (Del.), wie man sie in 8 22ff. thätig zu finden glaubt, ist durch nichts angezeigt; בחכמה ist wie gewöhnlich Ausdruck des Adverbs = weise. Übrigens müsste man ja dann diese hypostasierende Vorstellung nicht nur auf חכ' beschränken, sondern auch auf תבונה und דעת erstrecken. תהומ' v. **20** sind die Wasservorräte in und unter der Erde. בקע, eigentlich spalten, wird besonders gebraucht mit dem Felsen als Objekt, so dass Wasser hervorquillt, vgl. Jes 48 21. Diesen Ausdruck kann man verkürzen und einfach sagen: בקע מים spalten (den Fels), so dass eine Quelle entsteht Ps 74 18. In dieser Verbindung ist מים nicht eigentl. Objekt der Thätigkeit, sondern in מים giebt der Redende gleich das Produkt des בקע wieder. Diese Figur ist sehr häufig vgl. z. B. מנחמי־עמל (Job 16 2) שפט שוא, ש' עול, ש' מישרים, עות מאזני־מרמה, התעיב עול u. a., auch הוסיף ארך ימ' 3 2 gehört dazu. Dieser Akkusativ des Produkts vertritt zum Teil unser Adverb. — Es ist schwierig, die vv. 19f. in Zusammenhang zu bringen, weder nach hinten noch nach vorn haben sie rechten Anschluss; während der ähnliche Exkurs in 8 22ff. einen ganz bestimmten Zweck hat, lässt sich ein solcher in unsrem Zusammenhang nicht leicht nachweisen. v. **21. 22** Als Subjekt zu ילוזו wird man schwerlich aus der zweiten Vershälfte תוש' ומז' aufnehmen dürfen; man wird an חכמה und תבונה, oder auch an die Ratschläge des Lehrers denken müssen. Das Maskul. statt des Femin. wie oben v. 2 und im folgenden v. 22 יהיו. Das Verb לוז in der Bedeutung deflectere kommt ausser in dem adject. Partizip נלוז nur hier und 4 21 vor. Was sich LXX unter *μὴ παραρυῇς* gedacht haben, ist schwer zu sagen, aber es ist ganz korrekte Übersetzung von אל־יזלו מֵעֵינֶיךָ. נ' ist notgedrungen durch Seele wiedergegeben, obwohl es fast nie unserm Begriff Seele entspricht; ob da steht ח' לנפ' oder etwa ח' לבש' macht ebenso wenig einen sachlichen Unterschied, als ob für ח' לגרג' etwa ח' לראשך stände. Statt zu sagen dir werden sie חיים und חן sein, substituiert der Verfasser irgend welches passende Objekt. v. 22 besagt: sie werden dich glücklich und angesehn machen bei den Menschen. v. **23—26** אז wie 1 28 nachdrucksvoll zusammenfassend: wenn du so handelst, dann etc. vgl. Ps 19 14. לבטח sicher, objektiv, nicht vertrauend, subj. Das ganze Leben des Menschen ist ein Weg und die Unglücksfälle darin sind die Steine des Anstosses, an denen der Mensch zu Falle kommt. פחד v. **24** f. wird gebraucht von dem Aufschrecken aus dem Schlafe, infolge schlimmer Träume und

[24] Wenn du dich legst schreckst du nicht auf,
Sondern bleibst ruhig liegen und geniessest süssen Schlaf.
[25] Fürchte dich nicht vor plötzlichem Schrecknis,
Wenn das Unwetter über die Frevler hereinbricht,
[26] Denn der Herr ist deine Hilfe
Und bewahrt deinen Fuss vor Verstrickung.
[27] Weigere dich nicht, den Bedürftigen zu unterstützen,
Wenn es in deiner Macht steht, es zu thun.
[28] Sprich nicht zu deinem Nächsten: geh und komm wieder
Und morgen will ich's dir geben, während du's doch jetzt kannst.
[29] Sinne nichts Böses gegen deinen Nächsten,
Während er doch vertrauend neben dir wohnt.

---

plötzlicher Schmerzen, vgl. Job 4 12ff. Dem Frevler lässt Gott nachts keine Ruhe, sondern jagt ihn von einem Schrecken in den andern, vgl. Job 7 13ff. auch ס 40 5ff. Doch ist Schlafen und Ruhen nicht wörtlich zu verstehen, sondern als ein Bild für die (fromme oder gottlose) Sicherheit, das ruhige ungestörte Wohlbehagen, wie in den Psalmen fast immer; das Arbeiten, Schaffen und Erwerben ist »gehen« oder »laufen« (später רדף = Unterhalt erwerben), das Geniessen »ruhen«. ער' שנ', so dass du neugestärkt und erquickt wieder aufwachst, Jer 31 26. Süss ist = gesund, so spricht der Hebr. von süssem, wir von gesundem Schlafe. שנה von ישן, gebildet wie לדה, דעה, זעה, חמה etc. פח' פת' v. 25 ist immer Ausdruck des göttl. Gerichtes über den Frevler, also ist v. 25b שואת־רש' sog. gen. obj., wie bereits Merc. zu seiner Zeit geltend gemacht hat. Der Hebr. nimmt das Subj. aus dem Satze mit כי als Objekt zu אל־תירא vorweg. Wenn das Unheil über den Frevler kommt, sitzt der Fromme sicher unter dem Schutze des Höchsten und wenn die Gefahr noch so nahe an ihn streift, sie rafft ihn nicht weg. — Das ב' in בכסל' wird erklärt als ב essentiae vor dem Prädikatsnomen, G-K § 119i; die Belege für diese Ausdrucksweise sind oft fraglicher Art. לכד ist subst. verb.; man sagt נלכדה־רגל, der Fuss hat sich gefangen in einer Falle oder Schlinge. v. 27—28 Mit diesen Versen beginnt eine Reihe von Sprüchen, die in Form von Verboten praktische Ratschläge geben zu einem liebevollen Verhalten gegen die Nächsten im Sinne der wahren צדקה. Die richtige Erklärung von v. 27 verdankt man Merc. nach dem Vorgang jüd. Gelehrten. בעל־טוב dicitur et is, qui bonum dat et qui accipit . . . sic ב' דין dominis litis seu habens litem est uterque litigatorum, et ב' חוב dominis debiti seu habens debitum, tam debitor quam creditor. Ob das *ἐνδεῆ* der LXX auf richtigem Verständnis des מבעליו beruht ist fraglich; ihr *ποιεῖν* wird auf dies Wort (gelesen מפעל') zurückgehen und *ἐνδεῆ* wie öfter glücklich geraten sein. היה לאל ידי = *ἰσχύει ἡ χείρ μου* eine Phrase, deren Erklärung nicht klar ist, ist etwa gleichbedeutend mit מצאה ידי. Der רֵעַ ist, was hier ein für allemal gesagt wird, mehr als unser »Nächster«, es bezeichnet den, mit dem man freundschaftlichen Verkehr hat = מיֻדָּע oder אח in den Psalmen, mit dem man zusammen Tischgemeinschaft hält und neben dem man im מושב sitzt, mit dem uns שלום verbindet und mit dem man sich grüsst, den שלום austauscht. v. 28 doctores Hebraeorum de mercede mercenarii exponunt non remoranda (Merc.), aber das ist zu speziell und würde genauer ausgedrückt sein. Wir müssen an einen denken, der in Verlegenheit ist und nun zu seinem רע kommt und ihn um ein Darlehn bittet; aber der sucht Ausflüchte, »verbirgt sich« bei der Not seines Freundes, wie Sirach das nennt. Vgl. zu der Mahnung, eine offenen Hand zu haben für den Freund im Unglück Σ 4 1ff. 12 1ff. 29 1ff. Job 31 16a. — ויש אתך ist ein sog. Zustandssatz, zu ergänzen ist לתת. v. 29 חרש רע eigentl. *ἀροτριᾶν κακόν*. Die Erklärung »schmiede nichts Böses« (LXX hier *μὴ τεκτήνῃς κακά*) steht durch nichts fest, während für jene Auffassung Hos 10 13. Job 4 8 und die Analogie der bildlich gebrauchten Ausdrücke זרע, קצר entscheiden. Vgl. Σ 7 12. v. 29b ist wiederum ein Zustandssatz, der zur Steigerung des Abscheues vor dem חרש ר' dienen soll. Der חרש ר' kommt seinem Nächsten mit glatter

[30] Streite nicht mit jemandem ohne gerechten Grund,
Wenn er dir nichts Böses gethan hat.
[31] Sei nicht neidisch auf den, der sich durch Bedrückung bereichert,
Habe ja kein Wohlgefallen an seinen Wegen;
[32] Denn ein Abscheu ist dem Herrn der Falsche,
Dagegen mit den Redlichen hat er Freundschaft.
[33] Der Fluch des Herrn wohnt im Hause des Frevlers,
Aber das Anwesen der Gerechten segnet er.

---

freundlicher Rede entgegen, aber in seinem Herzen ist er voll Tücke und stellt seinem Freunde Fallen und gräbt ihm Gruben. Der andre wohnt לבטח vertrauend (anders v. 23) neben ihm, denn er verlässt sich auf den Freundschaftsbund, den שלום, der zwischen ihnen herrscht. v. **30** Statt תָּרִיב, wie das keri verbessert, erwartet man den Jussiv תָּרֵב. חנם bedeutet nicht nur ohne Grund, sondern geradezu = ungerechterweise vgl. Job 9 17. V. 30 b scheint Erklärung von חנם zu sein, wie denn öfter die zweite Vershälfte erklärend oder explizierend an einen einzelnen Ausdruck der ersten anschliesst. Von גמל sagt bereits Merc. (vgl. Del.): גמל etiam initium boni vel mali significat, priorem conferre, non semper rependere. Die Warnung richtet sich gegen solche, die bei passender Gelegenheit einen unlautern Prozess anstrengen, falsche Anklagen machen, um Vorteil über den Nächsten zu gewinnen: sei kein עד שקר, kein ע׳ כזבים. Die bösen Anschläge des vorhergehenden Verses steigern sich hier zur That vgl. 6 14. Die gewöhnl. Auffassung von ריב = hadern, zanken mit Worten und Schlägen, lässt das Vergehen, vor dem hier gewarnt wird, in den umgebenden Gedanken viel zu unschuldig erscheinen. v. **31—33** Der Lehrer warnt vor der Nachahmung der Wege des א׳ חמס. חמס bezeichnet die Bedrückung des Armen im Gericht (= עשק) mit Rücksicht auf das ihm widerrechtlich zu nehmende Gut (= גזלה). Der א׳ ח׳ ist der, der aus solchem Thun einen Lebensberuf macht, der es sich zum Geschäft erwählt hat, einfältige Fromme durch allerlei Machinationen in seine Gewalt zu bekommen und sie wirtschaftlich zu ruinieren, Wucherer und Halsabschneider. Mit Bezug auf die Art und Weise, wie er sein Ziel erreicht, heisst er v. 32 נלוז; es sind dieselben Menschen, vor denen 2 12 und 1 10ff. gewarnt worden war. Merc. hat bereits richtig gesehen, dass alle die verschiednen Namen wie א׳ חמס, נלוז׳, רשע׳, לצ׳, wozu noch איש־כז׳, עד־שקר׳, א׳ תהפ׳, לשון שקר etc. etc. kommen, weiter nichts sind wie verschiedne Namen für dieselbe Gesellschaft. Der Erfolg und das Glück dieser gottlosen Menschen, denen die übermütige Frage in den Mund gelegt wird: wo ist euer Gott? wir haben gefrevelt und es ist uns nichts geschehen etc. — war für die jüdische Frömmigkeit der grösste Anstoss. Dass Gott so ruhig zusah und nicht strafend herabfuhr vom Himmel, schien der Meinung der Gottlosen recht zu geben: Gott sieht's nicht und hört's nicht. Von dem sich ereifern über das Glück der Frevler zum Übertritt auf ihre Wege war dann nur ein kleiner Schritt. Vgl. Ps 37 besonders aber Eccl 8 11: »weil das Urteil über die Frevelthat nicht schleunigst vollstreckt wird, deshalb erkühnt sich das menschliche Herz, Böses zu thun«. In solchen Fällen zeigt sich aber gerade die »Weisheit« des Frommen darin, dass er trotzdem die Überzeugung v. 32f. festhält; ob einer frevelt oder nicht, ist Gott nicht einerlei. Die Frevler sind ein Greuel vor ihm, den er zu seiner Zeit offenbaren wird, dagegen mit den Frommen hat er die engste Gemeinschaft, mit ihnen ist sein סוד. Der Jude unternahm keine Angelegenheit und Geschäft, ohne zuvor die Meinung der אנשי־סודו oder א׳ עצתו gehört zu haben vgl. auch Est 5 10ff. Zu dem סוד hinzugezogen zu werden war ein Zeichen grossen Vertrauens, das man nach Sirach selbst nicht allen ריע׳ schenken soll; unter denen, die sich im סוד zusammenfanden, bestand eine besondre ברית (Ps 25 14). Zum סוד Gottes nun zu gehören, musste die höchste Ehre sein, daher der ehrende Name בסודיה vgl. Job 29 4. Fromme wie Daniel und Baruch (Lagarde S. 90) sassen im סוד Gottes, ihnen that er sein Geheimnis der Zukunft (ראזא) kund; vgl. Σ 3 20. 4 18. Der Fluch Gottes, der im Hause der Frevler wohnt, vgl. Zch 5 4, ist etwas

[34] Handelt es sich um Spötter, so spottet Er,
Aber den Demütigen giebt er Gnade.
[35] Zu Ehren kommen die Weisen,
Aber die Thoren tragen Schande davon.
4 [1] Hört ihr Kinder auf die Zucht des Vaters
Und lauschet zu beherzigen Klugheit.
[2] Gebe ich euch doch eine gute Lehre,
Drum schlagt meine Weisung nicht in den Wind.
[3] Denn auch ich war einst ein Kind meinem Vater,
Ein zarter, einziger Sohn bei meiner Mutter.

---

ganz Reales, sichtbar Wahrnehmbares: ihr Jagen nach Geld und Gut ist erfolglos, es geht trotz allem Sorgen mit ihnen abwärts. ψΣ 15 11b: *αἱ γὰρ ἁμαρτίαι ἐξερημώσουσιν οἴκους ἁμαρτωλῶν*. Die jüdischen Erklärer nach Merc. treffend מארה = חסרון vgl. bereits Hieronym. Dagegen auf dem נוה der Gerechten — נ׳ scheint in einem ähnl. Gegensatz zu בית zu stehen, wie Hütte und Palast — liegt die ברכה Gottes d. h. Glück und Wohlstand; vgl. ꝑ 4 13b. v. **34** Die gewöhnliche auf Merc. resp. Abenesra zurückgehende Erklärung, die in 34a den Vordersatz, 34b den Nachsatz erblickt, ist schwerlich richtig; denn der Gedanke: wenn Gott mit den Frevlern so verfährt, dann verfährt er auch mit den Demütigen ihrer Demut entsprechend — wäre in der Spruchliteratur ganz vereinzelt, Job 8 20 ist in nichts eine Parallele. Del. erklärt richtig den mit הוא nachdrücklich eingeleiteten Satz als Hauptsatz, אם ללצ׳ bedeutet: wenn's sich um Spötter handelt, eine treffende Parallele wäre Job 9 19. Trotzdem ist die unmotivierte schwerfällige Ausdrucksweise auffallend. LXX geben לצים passend durch *ὑπερήφανοι* wieder, denn das הליץ ist das charakterist. Thun der זידים vgl. Ps 119 21f. 51. Gott ist eifersüchtig auf seinen כבוד; die *ὑπερήφανοι* rauben ihm den und legen ihn sich zu, aber die ענ׳ erkennen ihn willig an und sind deshalb seine Lieblinge. Σ 3 18f. Jdt 9 11. **35** נחל wird gesagt von jedem erhalten und erwerben: so ist die *κληρονομία* der Frevler *ᾅδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια* ψΣ 14 9 u. öfter, und bei Sirach steht יורתנא (= יְרֻשָּׁה) als Gegensatz zu מסכנותא (Armut). Vgl. ausserdem ꝑ 4 16. 15 6. מרים erklärt man als part. hiph. = als תרומה abheben, davontragen (Mercer.); man hat auch verbessern wollen und eine Form von מור vorgeschlagen, aber von »Eintauschen« kann im Zusammenhang keine Rede sein. Zur Erklärung des singul. מרים neben dem Plural כסיל׳ (vgl. v. 18) haben die Grammatiker zwar eine Regel G-K § 145 l, die aber fragwürdig ist. Weisheit besteht darin, dass man sich neben dem Wohlgefallen Gottes das der Menschen erwirbt. Die Weisen, die zugleich bescheiden sind und sich trefflich und klug zu benehmen wissen, erwerben sich Ehre, besonders Gunst der Fürsten, wie das Beispiel Daniel's, Mardochai's, Esra's, Judith's etc. beweist. Dagegen der Thor überall anstösst und Hass und Verachtung erntet. חכ׳ und כס׳ stehen generell = die Weisen und die Thoren. Der Artikel kommt der späteren Sprache immer mehr abhanden und kommt in Prov. und Psalmen nur noch hier und da vor.

Cap. 4. v. **1—2** Der Verfasser redet als אב seine Zuhörer mit בנים an. Möglicherweise ist die Wahl des Plur. — früher stand immer der Singul. — durch das Folgende motiviert, wo בני die Anrede des Vaters unsres Verfassers an ihn ist. Zu דעת vgl. 3 6. נתתי G-K § 106 m. v. **3** Um den Eindruck seiner Worte sicher zu stellen, stellt er sie unter die Autorität seines Vaters, der zugleich sein Lehrer war. Unter dem Vater ist, wie v. 3 b zeigt, der leibl. Vater zu verstehen. Was ich euch empfehle, will er sagen, ist nicht mein eignes Denken, sondern es ist Tradition (v. 2) vom Vater her. Eignes Wissen gilt nichts, erst wenn's die Väter gesagt und erprobt haben, wenn es *παράδοσις τῶν πατέρων* geworden ist, dann ist es Wahrheit und Weisheit, Job 8 8ff. 15 18ff. Σ 8 9. Berichte von dem, was man selbst gehört und gesehen hat, gehören zur literar. Form dieser Schriftstellerei, wovon sich in Proverbien und Psalmen manche Beispiele finden;

[4]Und er unterrichtete mich und sprach zu mir:
Fest halte dein Herz meine Worte,
Bewahre meine Ratschläge, so wirst du glücklich.
[5]Erwirb Weisheit, erwirb Verstand,
Verachte nicht und weiche nicht von den Worten meines Mundes.
[6]Verlass sie nicht, so wird sie dich bewahren,
Behalt' sie lieb, so wird sie dich behüten.
[7]Der Anfang der Weisheit ist: erwirb Weisheit
Und für all deinen Besitz verschaff dir Klugheit.
[8]. . . . . sie, so wird sie dich zu hohem Ansehn bringen,
Wird dich zu Ehren bringen, wenn du sie liebend umfängst,
[9]Wird deinem Haupte geben die Krone des Ansehens,
Dir das Diadem der Herrlichkeit verschaffen.
[10]Merk auf, mein Sohn, und nimm meine Worte an,
Damit du viel glückliche Jahre erlebst.

---

vgl. auch Σ 16 5. 31 12. Was der Verf. hier den Vater sagen lässt, sagt im Grunde er selbst. v. **4—5** Die Ermahnungen, die hier der leibl. Vater seinem Sohne giebt, sind in demselben Tone gehalten, den sonst der Verfasser als Lehrer seinen Schülern gegenüber anschlägt. Zu וחיה vgl. 3 4. Zu אל־תשכח v. 5 fehlt das Objekt und v. 5a ist sehr absonderlich; die Verheissung וחיה erscheint zwischen v. 4 und 5 verfrüht. LXX lasen v. 4 וחיה bis v. 5 בינה nicht, zerlegen 4a in zwei Vershälften und ziehen 4b zu 5b, wodurch ein vortrefflicher Text entsteht:

(4c) שמר מצות אל־תשכח
(5b) ואל־תט מאמרי־פי׃

v. **6** Der Mensch soll die Weisheit wert halten wie eine Geliebte, Σ 15 2 אל־תע' = אל־תשנאה ist das Negativ zu אהבה nicht »liebe sie« sondern behalte sie lieb. Dann wird sie dich behüten, 2 11. v. **7** Was v. 7a besagen soll, ist kaum verständlich. Die oben gegebene Übersetzung (nach Del.) ist die einzig mögliche. Inwiefern aber der Anfang der Weisheit der Befehl ist: erwirb W. — das kann nur der verstehen, der den Text nicht scharf zu erfassen vermag. Auch wenn man statt des Imper. den Infin. קנות lesen wollte, wäre die Form vielleicht weniger anstössig, aber der Inhalt nicht verständlicher; ja, wenn da stände בקש ח' oder שחר ח' vgl. ΣΣ 6 17. Dazu kommt, dass ק' חכ' 7a ganz dem ק' בינה 7b entspricht, was notwendig ר' חכמ' 7a als Parallele zu בכל קני' 7b vermuten lässt. Man wird vielleicht v. 7b zu lesen haben: ק' ח' בראשית־חילך vgl. ꝏ 36 24: בריש קנינך. In LXX fehlt dieser Vers und man muss eingestehen, dass er die verwandten Verse 6 u. 8 unliebsam unterbricht. Der störende Einschub v. 5a steht jedenfalls mit v. 7 in Verbindung. Das ב in בכל־ק' ist das ב pretii, vgl. Ps 44 13. 15 5. Jo 4 3. v. **8—9** סלסלה v. **8** übersetzen die LXX schlecht und recht durch *περιχαράκωσον αὐτήν* umgiebt sie mit einer סללה, während die Neueren sich einbilden, es hiesse: halte sie hoch, was ohne jeden Anhalt; jedenfalls entspricht das Wort dem תחב', wie LXX richtig sahen, die Stellung der parallelen Glieder in 8a und 8b ist wie oft chiastisch. Vermutlich ist das sinnlose סלסל' verschrieben aus ursprüngl. אל תְּסַלֶּה oder א' תָּס', von aram. סלה = hebr. בוז, vgl. Ps 119 118. חבק, von der Umarmung der Liebe gebraucht, weist auf das Bild v. 6 zurück. Die Weisheit wird von den Spruchdichtern als Mutter oder als Schwester und wie hier als geliebtes Weib vorgestellt, vgl. auch ΣΣ 8 2. v. **9** ist bildl. Ausdrucksweise, die besagt, sie wird dir חן und תפארת geben vgl. Job 19 9. v. **10—11** Wer der angeredete בני ist, wird sich nicht ausmachen lassen. Formell scheint hier und im Folgenden noch immer der Vater des Verfassers zu ihm zu reden, doch ist das nur liter. Einkleidung, in Wirklichkeit sind seine Worte v. 4ff. an die Leser gerichtet. Es ist ähnlich wie mit den Reden Jesu bei Johannes, die auch oft unmerklich in die Worte des Verfassers übergehen. Die Verbindung zweier Imper. in der Art wie v. 10a, wobei der letzte das Objekt bringt,

[11] Auf den Weg der Weisheit weise ich dich,
Leite dich auf die Strasse der Rechtlichkeit.
[12] Wenn du darauf gehst, ist dein Ausschreiten nicht beengt,
Und falls du läufst, kommst du nicht zu Falle.
[13] Halte unablässig fest an der Zucht,
Bewahre sie, denn sie ist dein Glück.
[14] Den Pfad der Frevler betritt nicht
Und schreite nicht auf dem Weg der Bösen,
[15] Lass ihn liegen, begeh' ihn nicht,
Halt dich fern von ihm und geh vorbei.
[16] Können sie doch nicht schlafen, wenn sie nicht gefrevelt haben,
Sind des Schlummers beraubt, wenn sie nicht Unheil angerichtet haben;
[17] Denn sie essen das Brot des Frevels
Und den Wein der Bedrückung trinken sie.

---

kommt öfter vor, so dass Lagarde's Konjektur (ש' לקח א') unpassend ist. Die Perfekte v. **11** sind zu erklären wie v. 2a. ד' חכמה ist in unserem Buche nie der Weg zur W., sondern ח' ist stets Gen. der Sache im Bilde, vgl. zu 3 14. ישר bezeichnet die Gradheit, Redlichkeit im Verkehr (= אמת, אמונה). v. **12** Wer auf dem ד' חכ' wandelt hat schön freie Bahn zum sichern Ausschreiten, er geht nicht in der צרה, sondern im מרחב, vgl. Ps 18 20. 37. Ps 4 2. Job 18 7. Ihr Weg ist ein מעגל־ישר (v. 11), auf dem er ruhig laufen kann, ohne fürchten zu müssen, mit dem Fuss an einen plötzlichen מכשול anzustossen und zu fallen. v. **13** החזק wie 3 18; solche objektlosen Prohibitive, wie hier אל תרף, vertreten im Hebr. häufig unser Adverb. מוס' das sich hier wie an vielen anderen Stellen nicht von חכמה unterscheidet, ist die Grundlage des חי', des irdischen Wohlergehens. In v. 13b steht נצרה mit sogenanntem Dagesch forte dirimens vgl. G-K § 20h. Auffällig sind die weiblichen Pronomina in 13b, denn מוסר ist sonst immer Masc. Man erklärt das Fem. daraus, dass dem Verfasser das Hauptwort חכ' vorgeschwebt habe; das Recht dieser Erklärung ist ebenso fraglich, wie die grammat. Rechtfertigung vieler anderer Stellen. v. **14—15** Pfad der Frevler = Pfad, den sie gehen. אשר denom. von אשור, der Fusseindruck, die Fussspur, wohl zu unterscheiden von צעד v. 12. Der רע ist der Gegensatz des איש־שלום; seine Bosheit besteht nicht in irgend welcher vagen sittl. Lasterhaftigkeit, sondern in seiner habgierigen und ruchlosen Verfolgung der Redlichen. Die Warnung hat wieder dieselben Menschen im Auge wie 1 10ff. 2 12ff. 3 31ff. שטה מעל' v. **15**b, der Zustand der Ruhe ist על־דרך d. h. nicht auf einem Wege, sondern zur Seite d. W., das מן giebt die Wegbewegung von diesem Standpunkt על־ an. שטה der aram. Ausdruck für das echthebr. סור. Unsre Verse besagen dasselbe im Bilde, was 3 31 ohne Bild ausgedrückt wird, sie warnen davor, sich nach Art der Frevler auf unrechtmässige Weise Reichtum zu verschaffen. v. **16—17** Die Verbindung des begründenden v. **16** mit v. 14—15 ist diese: lass dich ja nicht mit dem Bösen ein, denn wenn der Mensch den Frevel erst mal geschmeckt hat, ist er ihm süss (20 17) und er kommt nicht mehr von ihm los, hat bei Tag und Nacht keine Ruhe, er muss freveln (הכש' Hier. vortreffl. supplantare). Es ist selbstverständlich nicht gemeint, dass die Frevler abends nicht einschlafen können, wenn sie sich sagen müssen, dass sie heute noch nichts Böses gethan haben; v. 16 ist nur ein Bild, das besagt, ihnen ist die Bosheit so in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie sich ohne solche Frevel auszuüben nicht wohl fühlen, ganz ähnlich der Ausdrucksweise »gieb deinen Augen keinen Schlaf« etc. = thue das sofort. Dass der Verfasser diesen Gedanken in v. 16 ausdrücken will, ist sicher; dann ist es aber nicht wahrscheinlich, dass v. **17** auf einmal von wirkl. Brote die Rede sein sollte, wie die Erklärer meistens annehmen. v. 17 aufgefasst von wirkl. Speise — was der Sprachgebrauch der Sprüche sehr wenig wahrscheinlich macht — passt nicht neben v. 16 im bildl. Sinne, besonders da v. 17 Begründung zu v. 16 sein soll. Zudem ist der Gedanke, dass die Not die Frevler, die ein-

[18]Und der Pfad der Gerechten ist wie das Leuchten des Morgens,
Das immer heller wird, bis der Tag angebrochen ist.
[19]Der Weg der Frevler ist wie tiefes Dunkel,
Unversehens straucheln sie. —
[20]Mein Sohn, auf meine Worte merke auf
Und meiner Rede gieb Gehör,
[21]Nicht mögen sie dir aus den Augen kommen,
Bewahre sie im innersten Herzen;
[22]Denn sie sind ein Segen für den, der sie erlangt hat
Und seinem ganzen Leibe Wohlthat.

---

mal diesen Weg betreten, immer wieder zum Frevel treibt, ganz fremd und unpassend: die Lust hält sie gefangen. Frevel ist ihr tägliches Brot, wenn sie das nicht haben, haben sie so wenig Ruhe wie der Hungrige, der einschlafen will und nicht kann vgl. Eccl $5_{11}$. (Übersättigung so gut wie Hunger kann den Schlaf vertreiben.) Del. meint, wenn die Ausdrücke in v. 17 so uneigentlich verstanden werden sollten, hätte der Verfasser nicht ל' חמסים, sondern ל' חמס gesagt, ein Grund, ebenso einleuchtend wie mancher andre dieses Gelehrten. Merc. hat die richtige Erklärung und zugleich die Einsicht in die Verbindung, die zwischen Schlaf und Essen besteht: wie ein gesättigter Magen zum Schlafe nötig ist, so muss die נפש der Gottlosen mit Frevel gesättigt sein, damit sie sich wohlfühlen können. v. **18—19** Die Anknüpfung von v. 18 an v. 17 ist ebenso schwierig wie die an v. 19, viel besser würden die beiden Verse umgestellt sein. Die Verse stellen den Weg d. h. das äussere Ergehen, nicht etwa die Handlungsweise (vgl. 19b) der Frommen und Gottlosen in ihrer Verschiedenheit dar. Licht und Finsternis sind aus den Propheten (spez. Jes 40—66) und Psalmen bekannte Bilder für das äussere Lebensschicksal der Menschen. — נגה fasst man auf als eine Bezeichnung des Morgenlichtes d. h. des ersten Lichtes der bereits aufgegangnen Sonne. Aber diese Bedeutung von נ' steht nichts weniger wie fest, ist auch nicht wahrscheinlich. נ' wird gesagt von jedem hellen Schein z. B. des Feuers, besonders aber von dem des Mondes und der Sterne, wogegen אפלה die dicke, mondlose und sternenleere Finsternis ist, vgl. Jes $59_{9}$ und Am $5_{20}$, wo in der Verbindung נ' אז' אין נ' בה deutl. Stern- oder Mondschein bedeutet. Es ist auch sehr zu bemerken, dass נגה kaum irgend wo vom Glanz der aufgehenden Sonne gesagt wird, denn in der Stelle II Sam $23_{4}$ ist מנגה anerkanntermassen unerklärlich und wahrscheinlich verderbt, vom Aufgehn der Sonne wird זרח und andre Ausdrücke gebraucht. Sicher aber ist, dass נגה im Aram. und Syr. nicht den Glanz der aufgehenden Sonne bezeichnet, sondern die Aurora, die Morgenröte vor Aufgang (כוכב נ' = Morgenstern) = hebr. שחר, vgl. auch Jes $62_{2}$ mit $58_{8}$. Man wird auch hier נ' von dem Frühlicht vor Aufgang der Sonne zu verstehen haben, vom Morgenrote gesagt passt das allmähliche Anwachsen des Lichtes auch besser als von dem besonders im Orient gleich mit voller Herrlichkeit einsetzendem Sonnenlichte. עד נכון ה' ist ein Ausdruck, für den man keine Tradition hat. Man erklärt, von der Auffassung נגה bedeute den Morgensonnenschein, ausgehend, bis zum Feststehen des Tages und das soll heissen, bis der Tag auf der Höhe steht, in der Gleiche schwebt, am Mittag. Mindestens dasselbe Recht hat aber die Übersetzung: bis der Tag wirklich eingetreten ist, Hieron. ad perfectam diem. — הול' וא' v. 18 ist ein im Hebr. häufiger Gebrauch des הלך um das allmähliche Anwachsen zu bezeichnen; der konstituirende Hauptbegriff ist ein Adj. oder, wie hier, ein Partiz. vgl. G-K § 113u. v. **20—22** Der Verf. nimmt einen neuen Anlauf in seinen Ermahnungen, ohne dass doch ein neuer Inhalt folgte. Zu הקש' sc. אזן vgl. $2_{2}$. Statt הט אז' könnte ohne jedé Beeinflussung des Sinnes ebenso gut ה' לבך stehen, denn אזן und לב sind in dieser Verbindung gleichwertige Substitute. יליזו v. **21** imp. Hiph. von לוז ($3_{21}$ kal) mit Verdopplung des ersten Radikal, wie הניח, הסיג etc. G-K § 72ee. Die Richtigkeit des überlieferten Hiph. vorausgesetzt, sind das Subj. jedenfalls nicht die

[23]Auf alle Art bewache dein Herz,
Denn dadurch wird Segen erlangt.
[24]Halt fern von dir Falschheit des Mundes
Und Hinterlist der Lippen entferne von dir;
[25]Deine Augen sollen auf das Rechte schauen,
Deine Wimpern das Grade vor dir sehen.
[26]Ebene die Strasse deines Fusses,
Und alle deine Wege mögen fest bestimmt sein;

---

Menschen — sie, man — sondern die v. 20 genannten Worte und Reden, sodass also das Hiph. innerlich transit. wäre G-K § 53de. In v. 22 ist der Plur. מצ' auffällig, der nachher durch das suff. singul. ersetzt wird. מרפא = רפאות $3_{8}$, gebildet wie מצרף $17_{3}$. בשר ist wie נפש, דם, עצמות etc. ein Substitut für das Personale und bezeichnet im Gegensatz zu נ' das Äussere des Menschen, besonders auch sein Hab und Gut. Das Fleisch jemandes essen, resp. jemanden essen, verschlingen ist eine hauptsächlich aus den Psalmen bekannte Ausdrucksweise für die Güter jemandes ungerecht an sich reissen, vgl. Ps $27_{2}$ mit v. 12 daselbst, Ps $14_{4}$. Der Faule z. B. kreuzt unthätig die Hände und zehrt sein Fleisch auf d. h. sein Hab und Gut in Nichtsthun, ohne dass es durch Fleiss und Mühe nachwächst, Eccl $4_{5}$ (wo aber der Text korrigiert ist). v. 23 LXX *πάσῃ φυλακῇ* ebènso Syr., was allein einen Sinn giebt, dann ist aber wohl בכ' zu lesen. Gewöhnlich übersetzt man (Del. nach jüd. Vorgang s. Merc.): vor allem andern zu Hütenden bewahre d. H., aber die Erklärung משמר = res custodienda ist schwerlich richtig. 23b ist von den Neueren missverstanden; Merc. richtig: ego ממנו: ad sensum retulerim, inde, ex eo scil. ut cor tuum ab omni transgressione serves vita oritur — תוצ' ח' eigentl. Ausgänge des Segens, *ἔξοδοι ζωῆς*. ח' natürl. wie durchgängig = Glück. v. 24—25 Gewöhnl. übersetzt man v.25: »deine Augen mögen stracks vor sich blicken und deine Wimpern gradaus auf das Ziel vor dir sich richten« und erklärt entweder: du sollst nicht umherblicken und herumgaffen, dich nicht um Dinge bekümmern, die ab vom graden Wege und dem Ziel liegen (Bertheau; Del. ähnlich) — diese Auffassung passt nicht in den Zusammenhang, Warnung vor Neugierde und Zerstreuung durch Umsehen nach rechts und links ist nach der Warnung vor Bosheit und Falschheit übel angebracht; oder man (Hitzig, Now.) fasst die Worte zwar ebenfalls im wirkl. Sinn auf, erblickt aber in dem »schiefen schielenden Blicke« ein äusseres Zeichen des bösen Gewissens, ähnl. wie vorher der verzogene Mund und die schiefen Lippen ein Zeichen der inneren Falschheit seien. Von einem verzogenen M. und schiefen L. ist nun in v. 24 gar keine Rede; פה und שפת' könnte ebenso gut fehlen, עקשות ist die Eigenschaft des עקש, wie לזות die des נלוז ist. Der nach rechts und links abgewandte Blick — nur das könnte überhaupt in den Worten liegen — ist ein lediglich ad hoc von den Exegeten erfundenes Merkmal des bösen Gewissens. — Die Mahnung, die unserm Verse zu Grunde liegt, lässt sich kurz mit den Worten Ps $37_{37}$ ausdrücken ראה ישר d. h. nicht etwa sieh grade aus, sondern befleissige dich der Rechtlichkeit = שמר תם; man könnte die Mahnung auch nach Ps $101_{3}$ wiedergeben. לא תשית לנגד ע' שוא vgl. Ps $119_{37}$; vgl. ausserdem noch Ps $17_{2}$. $11_{7}$. Hab $1_{13}$. Die Verben der sinnlichen Wahrnehmung haben im Hebr. eine viel prägnantere Bedeutung als bei uns; so heisst שמע דמים (Jes $33_{15}$) einem ungerechten Plan zustimmen, ראה רע, ר' שוא am Schlechten Gefallen haben, ראה ישר auf das Rechte sehen = אהב צדקה. So ist also v. 25 weiter nichts als das positive Gegenstück zu dem negativen v. 24, die Ermahnung nach der Warnung. In v. 25a ist statt לנכח zu punktieren לְנֻכַח, im Sinne des gebräuchlicheren נכחה. עין und עפעפ', in den Psalmen sehr häufige Parallele, sind weiter nichts wie Substitute für die betr. Person, vgl. $30_{17}$. Zur Form יישרו vgl. G-K § 70b. עקשות v. 24 ist nach aram. Art direkt von dem Adj. עקש abgeleitetes Abstraktum. In לְז ist die Verkürzung des unverdrängbaren â auffällig. v. 26—27 יכנו eigentl. sollen נכון sein, nicht weichen und wanken (נוע $5_{6}$), wie v. 27 expliziert wird, vgl. $\Sigma$ $2_{12}$. v. 27

[27]Weiche nicht zur rechten oder zur linken,
Halt deinen Fuss fern vom Bösen.
5 [1]Mein Sohn, auf meine Weisheit lausche
Und meiner Einsicht schenke Gehör,
[2]Indem du beachtest Vorsicht
Und deine Lippen Klugheit bewahren.
[3]Denn Honigseim träufeln die Lippen der Buhlerin
Und ihr Gaumen ist glätter als Öl,
[4]Aber schliesslich ist sie bitter wie Wermut,
Scharf wie ein zweischneidig Schwert;
[5]Ihre Füsse eilen zum Tode hinab
Ihre Schritte halten auf den Hades zu,
[6]. . . . . . . . . . . . . . . . .
Es schwanken ihre Stege ohne dass sie's merkt.
[7]So höret nun auf mich, Kinder,
Und weichet nicht von den Worten meines Mundes.

---

steht zu v. 26 im selben Verhältnis, wie 25 zu 24: derselbe Gedanke wird nur in andrer Form (hier negativ) ausgedrückt. Die beiden Verse, die LXX nach v. 27 heben, stammen von einem griech. Leser und haben nie hebr. existiert. Ihr Erscheinen kündigt sich übrigens schon im Griech. des v. 27b (*ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς* statt *ἀπὸ κακοῦ*) an.

Cap. 5. v. **1—6** Während der Verf. in den vorhergehende Capp. fast durchgängig das Thema der Warnung vor der Gemeinschaft mit den Frevlern behandelt hat — der erste Teil der Aufgabe der חכמה, 2 12ff. — beschäftigen sich die folgenden Capp. 5—7 hauptsächlich mit der Warnung vor dem ehebrecherischen Weibe. Unser Capitel steht also inhaltl. und formell für sich, ohne Verbindung mit cap. 4. Die Anrede des Vaters des Verf. an ihn (4 4ff.) erstreckt sich nicht etwa hier fort (Del.), jene Anrede ist ja überhaupt nur schriftstellerische Einkleidung. Zu v. **1** vgl. 4 20. 1. Das hebr. חכמתי ist mit »meine W.« etwas zu stark wiedergegeben; es ist nicht eine individuell eigent. W. gemeint, das pron. suff. stellt eine ganz lose Verbindung her, etwa = von mir. מזמה v. **2** geben LXX passend durch *ἔννοια ἀγαθή* wieder, da es sonst gewöhnlich von bösen Anschlägen und Ränken gebraucht wird; es steht hier wie 2 11 von der klugen Vorsicht und besonnenen Umsicht, die sich nicht überraschen lässt. In ס 44 4 bezeichnet es die Regierungsweisheit. Damit deine Lippen Klugheit bewahren = damit du klug und treffend antworten kannst, nicht unbedacht redest. In v. 2b ist שפת' mit dem Verb im Masc., dagegen v. 3a mit dem Femin. verbunden, trotzdem die Berücksichtigung des Geschl. des Subj. hier nicht so erforderlich war wie dort. Es ist sehr nötig, dass du auf deiner Hut bist, denn . . . v. **3**. Die kurzweg זרה genannte ist dieselbe, die früher אשה ז' hiess und von der jetzt nach 2 16ff. die Rede sein soll. חך wie öfter = Rede eigentl. Organ des Sprechens; das *πρὸς καιρόν* der LXX für das hebr. משמן geht auf ein זמן.. zurück, ש = ז vgl. zu 1 17. Zum Bilde vgl. Ps 19 11. 55 22. Cnt 4 11. Ihr Ende v. **4** ist nach dem Folgenden nicht das Schicksal, dass sie trifft, sondern das sie bereitet. Die beiden Vershälften entsprechen genau denen in v. 3, vgl. Ps 55 22; ח' פיות (LXX *μάχαιρα δίστομος*) muss hier dasselbe sein wie das gewöhnl. ח' פיפיות. v. **5** ihre Füsse (= sie) gleiten hinab zum מות = Totenreiche und natürlich auch alle, die sich an sie hängen, אשר אחזו באשֻׁריה vgl. Job 23 11. תמך eigentl. festhalten = החזיק ב', es scheint hier so gebraucht zu sein wie wir sagen: auf etwas halten, = petere. v. **6** a ist auf die verschiedenste Art übersetzt, aber keine der gegebenen Erklärungen ist befriedigend; den Sinn haben jedenfalls LXX geraten: *ὁδοὺς ζωῆς οὐκ ἐπέρχεται*, das Subj. ist die זרה. פן ist immer simples »damit nicht«, aber nie »weit entfernt dass« (Del.) לא תדע ein ziemlich häufiger Zustandsatz, vgl. z. B. Ps 35 8, im Deutschen oft mit unvermerkt wiederzugeben. v. **7—8** Mit ועתה leitet der Verf. nachdrücklich seine Ermahnung ein,

[8]Halt von ihr fern deine Strasse,
Komm der Thür ihres Hauses nicht nahe.
[9]Damit du nicht geben musst andern deine Pracht
Und deine Jahre einem Unerbittlichen,
[10]Damit sich nicht Fremde an deinem Vermögen sättigen,
Und an deinem sauer Erworbnen die Familie eines andren,
[11]Und du schliesslich stöhnest und klagst,
Wenn dein Leib und Fleisch dahin schwindet.
[12]Und du sagen musst: ach weh, warum habe ich Zucht gehasst
Und mein Herz Rüge verachtet,

---

nachdem er auf die Gefährlichkeit der schmeichelnden Buhlerin aufmerksam gemacht hat, vgl. 7 24. 8 32. v. 8 ist nicht wörtlich zu verstehen — wie v. 9f. zeigt — sondern bedeutet lass dich nicht mit ihr ein, meide ihre Nähe wie das Verderben. Der Ausdruck »ihr Haus« zeigt, dass hier von einem Eheweib die Rede ist, von einer מרת ביתא ܣܦ 9 9. Vgl. zu v. 8 b Job 31 9, 'ארב על־פתח ר. Während in v. 7 der Plur. בנים steht, setzt v. 8 die Anrede an einen Einzelnen voraus, vgl. 4 1. 10. 20. Zu dem על in מעליה 8 a vgl. 4 15. v. **9—10** Der Verf. giebt hier den Grund seiner Warnung vor dem Verkehr mit dem Eheweib eines andren an, ein Grund, der wie immer ganz praktisch ist. Die Erklärer verbauen sich von vornherein das Verständnis, indem sie unter זרה irgend eine Hure verstehen, die von der Unzucht lebt und die in ihre Netze gefallnen jungen Leute ausbeutet; sie treibt ihr Geschäft mit schamloser Öffentlichkeit, denn sie lebt mit ihrem ganzen Anhang davon. Aber die זרה ist keine זונה, sondern ein untreues Eheweib, das nicht etwa von ihren Buhlen Geld und Geschenke verlangt, sondern ihnen eher noch was giebt, Ez 16 33. הוד v. 9 versteht man (neben שנתך) von der jugendlichen Frische der Manneskraft etwa = עלומים, die der Verführte der Buhlerin im Wollustdienste opfert; aber diese Auffassung widerspricht dem einfachsten Wortlaut, er giebt den הוד nicht der Buhlerin, sondern männlichen אחרים. v. 9 b versteht man von der Todesstrafe, die der אכ, der beleidigte Ehemann, über den Frevler bringt; aber jemandem seine Jahre geben kann schwerlich bedeuten den Tod erleiden zur Sühne der Schuld, die man gegen jemanden begangen hat. Und was soll dann der für sich genommen unverständliche v. 10 besagen? Wenn der ertappte Ehebrecher sein Leben giebt, büsst er jedenfalls nicht mit seinem Vermögen. Eins von beiden ist nur denkbar: entweder die Todesstrafe — oder Beschwichtigung des aufgebrachten Ehemannes durch כפר und שחד (6 35). Das letztere ist hier deutlich vorausgesetzt, vgl. besonders v. 14. Also giebt der Ehebrecher zur Sühne in v. 9 jedenfalls das, was v. 10 כח und 'עצב genannt wird, denn das »geben« v. 9 entspricht dem »sich sättigen« v. 10. שנות v. 9 b wird also, falls der Text richtig ist, etwa so viel sein wie Erwerb der Jahre, wie Jo 2 25. v. 10 b ist nicht ganz verständlich; nach MT müsste man erklären: damit nicht dein sauer Erw. im Hause eines andern sei. Aber der Ausdruck ohne Verb wäre neben 10 a sehr hart, weshalb man das ב vor בית zu streichen und 'ב נכרי als Subj. parallel zu זרים zu fassen haben wird. v. **11** נהם wird gebraucht zur Bezeichnung von Naturlauten, vom Meere, vom dumpfen Knurren des Löwen, hier wie Ez 24 23 vom Menschen, vgl. Ps 38 9. 'באח ist wie v. 4 ganz adverbiell gebraucht, nicht etwa = an deinem Ende! vielmehr etwa = am Ende von der Geschichte. Syr. übersetzt es fälschlich nach v. 11 b in deinem (Greisen-)Alter. v. 11 b fasst man auf als Ausdruck für die schädlichen Folgen des Ehebruchs, etwa die Schwindsucht, die sich der Ehebrecher zuzieht. Diese hygienische Rücksicht frappiert hier einigermassen, denn dass gerade Ehebruch — nicht etwa Hurerei — solche schädliche Folgen haben soll, ist unerfindlich; überhaupt aber wird nirgends bei solchen Dingen auf die nachteiligen gesundheitlichen Folgen reflektiert, sondern immer auf den Verlust an Geld und Gut, Ehre und gutem Namen. Näher liegt es deshalb, den Ausdruck bildlich zu verstehen: der Beleidigte reisst ihm Fleisch und Haut von den Knochen im

13 Habe nicht gehört auf die Stimme meiner Erzieher
Und meinen Lehrern nicht Gehör geschenkt!
14 Beinahe wäre das schlimmste Unheil über mich gekommen,
Inmitten der zum Gericht versammelten Gemeinde!
15 Trinke doch Wasser aus deiner Grube
Und Quellwasser aus deinem Brunnen.
16 Nicht mögen deine Quellen auf die Gassen strömen,
Auf die Strassen deine Wasserbäche,
17 Vielmehr sie sollen dir allein gehören
Und nicht andern neben dir.
18 Es sei dein Brunnen gesegnet,
Freue dich an deinem Jugendgemahl;
19 Die liebreizende Hindin, die anmutige Gemse —
Ihre Brüste mögen dich berauschen alle Zeit,
In ihrer Liebe sei immer trunken.

---

Sinne von Mch 3 1ff. v. **12—14** Jetzt, am Schluss (v. 11) sieht er ein, wie recht sein Lehrer hatte, als er ihm sagte: »schliesslich (*ἐπ᾽ ἐσχάτῳ*, באחריתא) wirst du die Richtigkeit meiner Worte einsehen und die Wahrheit meiner Warnungen schmerzlich empfinden« Σ 12 12 vgl. ℌ 31 22. Die מורים = *καθηγηταί, ὁδηγοί* (Mt 23 10. 16) und מלמד' = *διδάσκαλοι* bilden den Stand derer, die den Beruf hatten ללמד בישראל חק ומשפט (Esr 7 10) = למד דעת את־העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה׃ Eccl 12 9 vgl. Ps 119 99. Dan 12 3. Der Inhalt ihrer Lehre ist derselbe, wie derjenige der Weisheit unsres Verfassers; in der Klage des Ungehorsamen verobjektiviert der Verfasser sich selbst und seine Lehre. כמעט mit Perf. vgl. z. B. Ps 73 2. Das Gericht wurde gehandhabt im שער, das Volk (קה' וע') ist zugegen und sammelt sich auf den רחבית vor dem Thore, denn die Beurteilung solcher Kriminalfälle fand nie ohne Betätigung der Gemeinde statt. Der Ehebrecher ist froh, dass er wenigstens dem schlimmsten Unheil, der öffentlichen Aburteilung in der Gerichtsversammlung entzogen ist. Es ist sehr bemerkenswert, wie diese Furcht vor der Gemeinde überall der entscheidende Moment ist, das realere Moment neben der Furcht vor Gott; vgl. spez. Σ 23 16ff. besonders aber ב 42 11c: והוביש' בעדת שער. קהל ist in unserm Buche immer die zu solchem bestimmte Zwecke versammelte Bürgerschaft. — Diesem äussersten Verderben ist der Frevler entgangen — daraus erklären sich v. 9f. v. **15** Bis v. 14 reicht genau genommen der Einfluss des פן v. 9. Mit v. 15 redet der Verf. wieder den בן an und weist ihn von dem unerlaubten Genuss hin auf die erlaubte Liebe. Den folgenden Versen liegt der bekannte Vergleich der sinnlichen Liebe mit brennendem Durst zu Grunde, vgl. Cnt 4 15. בור bez. die künstlichen Wasserbehälter im Gegensatz zu באר. נזל' (sc. מים) ist wie manche andern Partic. Subst. geworden. Die Pronom. suff. in בור' und באר' sind betont im Gegensatz. v. **16—17** In v. 16 können מעינ' und פל' מי' nichts andres bezeichnen, als was die entsprechenden Ausdrücke in v. 15 bez., nämlich das Eheweib, an dem der Mann seinen Durst löscht und von dem er nach v. 17 nicht andre trinken lassen soll. Die massoreth. Überlieferung v. 16 bringt uns mit v. 15 und v. 17 in Widerspruch, denn der Verf. kann nicht plötzlich ein kaum begonnenes Bild verlassen und hier etwa unter מע'' die Zeugungskraft des Mannes (Del.) verstehen. Es wird nichts andres übrig bleiben, als vor יפוצו ein פן resp. אל einzusetzen. Der Sinn ist jedenfalls: dein Quell sei ein מעין חתום Cnt 4 3. Die Kehrseite der Vernachlässigung der Ehegattin durch den Mann ist, dass der Quell überfliesst und andre daran trinken. In v. 16b wird wegen des Parallelismus פ' מימיך erforderlich sein. In v. 17b ist אין auffällig; אין ist das negierte יש und kann nicht bedeuten = sie sollen nicht sein, als Negat. zu יהיו, weshalb man אל lesen müssen wird, vgl. 8 10. 17 12. v. **18—19** Der befehlende Ton v. 15 geht in einen ratenden und warnenden v. 17 und v. 18 in einen wünschenden und segnenden über. Dein Brunnen sei ges. d. h. deine Ehe sei reich an

[20]Hüte dich, mein Sohn, dass du dich nicht berauschest an einer Fremden,
Umfängst den Busen einer anderen!
[21]Denn vor des Herrn Augen sind die Wege des Menschen
Und alle seine Stege . . . . .
[22]Seine Verschuldungen fangen ihn
Und in den Stricken seiner Sünde fängt er sich;
[23]Er geht zu Grunde aus Mangel an Zucht
Und infolge der Grösse seiner Thorheit geht er in die Irre.

---

Kindern. א' נעור' ist das Fem. zu אלוף נ' 2 17. In der Wahl des מן v. 18b wirkt nicht, wie die Erklärer sagen, das vorausgegangene Bild nach, sondern man sagt späthebr. שמח מן, wie syr. הדא מן, vgl. ירא מן; מן bezeichnet oft die Ursache von wegen vgl. Ps 12 6. 6 8. Job 4 9. 14 9. Jo 4 19 spez. Eccl 2 10; so sagt man שגה ביין und ש' מיין. v. 19a ist אי"ל absolut vorangestellt, vgl. z. B. Ez 33 17. Ps 18 31. Die Liebkosungen (אהבים nur Plur.) werden mit berauschendem Wein verglichen, Cnt 7 9. 8 2. Statt דדיה ist vielleicht mit LXX zu punktieren דֹּ', vgl. 7 18. v. **20—21** Den mit ולמה eingeleiteten Satz wird man wohl im Deutschen als einen Prohibitivsatz wiedergeben müssen, wenn der folgende Begründungssatz sich leicht und glatt anschliessen soll. In der späteren Sprache kommt למה bereits wie das aram. למא gebraucht vor vgl. Eccl 7 17. 5 5 vgl. auch ב 41 4b. v. **21** giebt den Grund der Warnung an. Die Frevler meinen, Gott sähe ihre bösen Thaten nicht. Sie berufen sich immer auf den Eindruck, den die unübersehbare Unendlichkeit der Natur auf den Menschen macht: sollte unter so vielen tausend Geschaffnen Gott mich einzelnen bemerken können? Σ 16 17f. Job 22 13f. Die Frommen dagegen sehen in dieser Unendlichkeit der Schöpfung Gottes כבוד und erblicken darin ein besonderes Wunder, dass Er sich der Menschen, dieser kleinen Wesen, in so besondrer Weise annimmt und sie nie aus dem Gesicht lässt, Ps 8. Die Frevler ziehen aus ihrer Meinung den praktischen Schluss und sündigen sicher; besonders aber fühlt sich der Ehebrecher im nächtlichen Dunkel unbeobachtet, Σ 23 18. Job 24 15, daher die Warnung gerade an unsrer Stelle: vor Gott liegt alles Thun der Menschen im hellen Lichte. v. 21b übersetzt man gewöhnlich: und alle seine Wege bahnt er, das soll heissen er ermöglicht dem Menschen erst jeden Schritt, also — weiss er auch alles! Welch wunderliche Ausdrucksweise! Die Thatsache, dass Gott alles sieht, braucht doch wahrlich nicht so hinten herum, so schwächlich daraus abgeleitet zu werden, dass der Mensch ohne Gott keinen Schritt thun kann. Wenn man nicht פלס = תכן prüfen fassen will, bleibt nichts übrig, als einzugestehen, dass der Text nicht in Ordnung ist. LXX lesen, scheint es, מצפה. v. **22—23** Zur Form ילכדנו vgl. G-K § 60e; schon der Wahl dieses Wortes liegt das Bild der 2ten Vershälfte zu Grunde. Ob der Verfasser sagt die Stricke seiner Sünde oder bloss seine Sünde, ist ganz einerlei, er hätte auch in der ersten Vershälfte sagen können: die Schlingen seiner Verschuldungen. חט' ist wie עון sogut Sünde wie Schuld; denn nach jüdischer Vorstellung sammelt sich jede חט', die der Sünder auf Erden begeht, im Himmel an (resp. wird in Gottes Buch eingeschrieben), und wenn die עת־הפקדה da ist, kommt sie von oben wieder als חטאת herunter. את הרשע erweist sich deutlich als Einschiebsel, hervorgegangen aus dem Bestreben, den איש genauer zu bestimmen; noch LXX lesen das Wort nicht (sie ergänzen ἄνδρα). Ebenso ist z. B. Jer 9 14 את־העם הזה eingefügt, vgl. auch den griech. Text zu Prv 1 28b. In v. 23 bilden באין מ' und ברב א' Gegensätze. מות wird als Verb ebenso übertragen gebraucht wie das Subst. = leiblich und materiell zu Grunde gehen, verkommen. שגה bezeichnet das Abirren vom rechten Wege, und da dieser דרך teils Handeln, teils Ergehen ist, etweder sündigen (= סור ממצות) oder umkommen (= אבד), vgl. Ps 119 21.

Cap. 6. C. 6 1—19 enthält eine Reihe von Warnungen und Mahnungen, die deutlich von einander geschieden sind. 1) Warnung vor Bürgschaft für einen andern, v. 1—5. 2) Warnung vor Faulheit, v. 6—11. 3) Der Falsche und Treulose und sein Geschick,

6 [1]Mein Sohn, wenn du gebürgt hast für deinen Nächsten,
Handschlag geleistet hast für einen andern,
[2]Gefangen bist in den Worten deines Mundes,
Verstrickt bist in den Worten deines Mundes —
[3]Dann thu doch also, mein Sohn, und rette dich,
Denn du bist geraten in die Hand deines Nächsten:
Geh . . . . . und setze deinem Nächsten zu;
[4]Gestatte keinen Schlaf deinen Augen,
Noch Schlummer deinen Augenliden,
[5]Reiss dich los wie die Gazelle aus . . .
Und wie der Vogel aus der Hand des Vogelstellers. —

---

v. 12—15. 4) Zahlenspruch von den sieben Greueln vor dem Herrn, v. 16—19. Wie diese Übersicht zeigt, hat der Inhalt dieser Verse mit dem Cap. 5 begonnenen Thema vom ehebrecherischen Weibe nichts zu thun; aber auch mit dem Folgenden hat dieser Abschnitt keine Verbindung, da hier wieder die Warnung vor dem Umgange mit der א' זרה fortgesetzt wird. Man hat deshalb mit Recht vermutet, dass das Stück v. 1—19 dem ursprünglichen Buche fremd ist. Die strenge Behandlung einer Reihe von bestimmten Punkten ist nicht in der Art unsres Verfassers, der sehr breit und umständlich immer dasselbe Thema traktiert und sich beständig im Kreise bewegt, ohne dass ein sachl. Einschnitt in seinen predigtartigen Ermahnungen sichtbar wäre. Ausserdem ergiebt sich der ursprüngliche Inhalt unsrer Schrift aus 2 12ff. mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit und in dem dort gegebnen Rahmen hat v. 1—19 schwerlich Platz. Die Verwandtschaft in Sprachgebrauch und Anschauungsweise ist natürlich zuzugeben. v. **1—3** Im ersten Abschnitt ist die Rede vom Bürgschaft leisten für andre. ערב v. **1** wird gewöhnlich mit dem Acc. der Person verbunden und bedeutet für jemanden bürgen und ihn so aus der Bedrängnis (עשק) retten, daher später geradezu = פדה, הציל vgl. Jes 38 14. Ps 119 122. Ebenso gut wie ערב mit Acc. kann man auch sagen ע' לפני' vgl. 𝔊 29 14. 8 13. Bei Sirach steht bezeichnenderweise das Bürgen immer neben dem Leihen. Wer vom anderen etwas leiht, giebt ihm ein Unterpfand (im Deuter. עבוט = ערבון Gen 38 17ff.). An Stelle dieses ערבון (vgl. Neh 5 3 ערב mit Acc. der Sache) tritt die Erklärung des Bürgen. Durch seine Bürgschaft tritt der Bürge ganz ein in die Verpflichtung des Schuldners gegenüber dem Gläubiger, er wird selbst ein לוה gegenüber dem מַלוה. War der Termin (der *καιρὸς ἀποδόσεως* Σ 29 5) gekommen und der Schuldner zahlte nicht, so hielt sich der Gläubiger ganz an den Bürgen, liess ihn pfänden (חבל) oder machte ihn zu seinem Sklaven. Dass solche Bürgschaft von dem Schuldner sehr oft missbraucht wurde berichtet uns Sirach (Σ 29). 𝔊 8 13 warnt er spez. davor, sich für einen angesehnen und reichen Mann als Bürgen herzugeben; denn wenn ein solcher keine Lust hat, seinen Gläubiger zu bezahlen, ist es für den Bürgen schwer, den einflussreichen Schuldner dazu zu zwingen. Wenn ein solcher Fall eingetreten ist und der Bürge so in die Hände des Schuldners geraten ist, sein Los von dessen guten Willen abhängt, dann soll er Himmel und Erde bei dem säumigen Schuldner in Bewegung setzen, dass er bezahle. — Was התרפס v. **3** bedeutet ist nicht klar. רפס = רפש hat im kal die Bedeutung mit Füssen vertreten, besonders das Wasser einer Quelle aufrühren, trüben; das Hithp. findet sich ausser an unsrer Stelle noch Ps 68 31, ist aber dort ebenso unerklärlich. LXX lasen אל תתרפה, was einen passenden Sinn gäbe. Mit den Alten erklärt man meist: wirf dich bittend nieder, was aber ohne Gewähr ist. ורהב soll nach der Punktation kal von ר' sein, das aber Jes 3 5 mit ב konstruiert wird; vielleicht ist nach Cnt 6 5 das Hiphil vorzuziehen (וַרְהֵב = והר'). Die Bedeutung ist gesichert: *παρόξυνε*, bestürme deinen Nächsten, für den du gebürgt hast, dass er seinen Verpflichtungen nachkomme. v. **4—5** Die Ausdrücke des Schlafens sind hier ebenso bildlich zu verstehen, wie 4 16. v. 4 scheint eine gebräuchliche Redensart gewesen zu sein, um jemanden zur grössten Eile anzutreiben,

[6]Geh' zu der Ameise, Fauler,
Sieh' wie sie's treibt und werde klug:
[7]Die keinen Aufseher, Vogt und Obersten hat,
[8]Und doch im Sommer für ihren Unterhalt sorgt
Und in der Erntezeit ihren Vorrat sammelt.
[9]Wie lange, Fauler, willst du ruhen,
Wann willst du endlich von deinem Schlaf dich erheben?
[10]»Ein wenig schlafen, ein wenig schlummern,
»Ein wenig die Hände kreuzen im Liegen!«
[11]So kommt wie ein rüstiger Wandrer deine Verarmung,
Und deine Not wie ein Schildbewehrter. —
[12]Ein verfluchter Mensch ist der Frevler,
Der da wandelt in Falschheit des Mundes,

---

vgl. Ps $132_4$. summam solicitudinem et diligentiam significat (Merc.). In v. **5** a hat der MT ein unerklärliches מיד; man beruft sich auf I Reg $20_{42}$, wo aber der Ausdruck an sich deutlich ist. Wahrscheinlich ist der Text korrupt; Böttcher vermutet, dass nach מיד — צַיָּד ausgefallen ist, LXX lasen vielleicht (denn vgl. ihre Übersetzung von $7_{21}$) מפח. Unser Vers findet sich wörtlich ܦ $27_{20}$. v. **6—8** Aufforderung zum Fleiss nach dem Beispiel der Ameise. Die Anrede an die, von denen die Rede ist, gehört zur literarischen Form. Die Imperative ראה — לֵךְ wollen nicht wörtlich verstanden sein, das ergäbe eine lächerliche Vorstellung, sondern dienen nur zur Erregung der Aufmerksamkeit: beherzige das Treiben der Ameisen, vgl. Ps $66_5$. Ganz ebenso wird später צאו וראו gebraucht vgl. Pirke $2_9$ und Mt $6_{26.\,28}$. v. **7** und **8** stehen in gegensätzlichem Verhältnis. ק׳, ש׳ und מ׳ müssen Ausdrücke für den Aufseher und Vogt sein, der die Arbeit überwacht und die Säumigen antreibt. קיץ die Obsternte resp. die Zeit derselben, wie קציר die Zeit des Gersten- und Weizenschnittes. In v. 8 erklären die Kommentatoren den Wechsel der Tempora also: תכין bezeichne durch das Imperf. die dauernde Arbeit, das Sammeln der Speise, während das Perf. אגרה besagen, dass die Ameise im קציר bereits fertig sei mit dem Sammeln der Vorräte. Aber es ist verlorne Liebesmühe, einen solchen Unterschied zu machen, den die Sprache gar nicht mehr empfunden hat: Perf. und Imperf. stehen in diesem Stadium der Sprache ganz promiscue, wie die Psalmen vom ersten bis zum letzten zeigen. Was die LXX nach unserm Vers haben, stammt von einem griech. Leser. v. **9—11** Der Verf. führt uns den Typus des Faulen in der für die Faulheit charakteristischsten Situation vor, schlafen und die Hände falten sind ein Bild des Nichtsthuens, vgl. Eccl $4_5$. v. 10 ist die Antwort des Trägen auf die Frage v. 9. חבוק ein Nom. verb., wie sie hauptsächlich im späteren Sprachgebrauch häufig sind, abgeleitet von חבק, wie שקוי, שקוץ, נאופים etc. Das Pron. person. in ראשׁ׳ bezeichnet die dir gehörende und bestimmte Verarmung vgl. zu $1_{26}$ff. Über איש מגן gehen die Erklärer gewöhnlich hinweg, als ob keine Schwierigkeit vorläge; aber der Ausdruck ist sehr seltsam und von den alten Übersetzern hat ihn keiner verstanden resp. haben sie anders gelesen. LXX haben nach v. 11 noch einen Vers, der im Gegensatz zu v. **11** das Glück des Arbeitsamen preist und nach Inhalt und Form von v. 11 abhängig ist. v. **12—15** Gewöhnlich fasst man איש און v. 12a nicht als Subjekt zu א׳ בלי׳, das zweifellos Prädikat *) ist, sondern als Prädikat neben diesem Ausdruck, den es steigern solle: ein heilloser Mann, ja ein . . . . Aber es ist zu bezweifeln, dass sich in den Sprüchen eine derartige Nebeneinanderstellung zweier Substantive wie hier findet, die nicht Subjekt und Prädikat wären. Ausserdem ist wahrscheinlich א׳ בלי׳ der stärkere Begriff, der nicht durch das gewöhnliche א׳ און gesteigert werden kann. א׳ און

---

*) Unbegreiflicherweise nennt Berth. (und ihm nach Now.) die Partic. v. 12b ff. Prädicate, übersetzt sie aber als Subjekte.

[13]Der mit den Augen zwinkert, mit den Füssen scharrt,
Mit den Fingern Zeichen giebt,
[14]In dessen Herzen Hinterlist ist,
Der über Bösem brütet zu aller Zeit,
Prozesse hervorruft.
[15]Drum wird plötzlich über ihn kommen das Unheil,
Unvermutet wird er zerschmettert, unheilbar. —
[16]Sechse sind's, die der Herr hasst,
Und sieben sind seiner Seele ein Greuel:
[17]Hochmütige Augen, trügerische Zunge,
Und Hände, die unschuldig Blut vergiessen,
[18]Ein Herz, das über boshaften Anschlägen brütet,
Füsse, die zum Bösen eilend rennen,
[19]Wer als falscher Ankläger Lüge vorbringt,
Und Streitigkeiten anregt zwischen Brüdern. —

---

bezeichnet eine dauernde Verbindung und entspricht inhaltl. dem in den Psalmen häufigen פּוֹעֲלֵי־א׳, was nicht irgendwelche Übelthäter unqualifizierbarer Art bezeichnet, sondern = איש דמים ומרמה ist, vgl. zu 1 10ff. Der Inhalt des Subjektes איש און wird in den folgenden Partizipien des weiteren auseinandergelegt, mit denen v. 14 lose Relativsätze abwechseln. Wie הלך דרך so kann man auch im übertragenen Sinne sagen הלך עקש׳ פה v. 12b vgl. הל׳ תם 2 7. קר׳ ע׳ v. 13 kommt in Ps 35 19 vor als Gebärde der Schadenfreude über die gelungene Bosheit, bezeichnet aber hier mit ב jedenfalls das Gebärdenspiel zwecks geheimer Verständigung. מולל ist Partic. kal schwerlich von der Wurzel מלל in der Bedeutung reden (= מְמַלֵּל), sondern kommt wahrscheinlich von einem andern מלל = fricare, confricare, wonach der Syrer und Hieron. übersetzt (Del.). Es bezeichnet dann das Scharren mit dem Fusse um den Genossen des Frevels ein Zeichen zu geben, ganz entsprechend dem מרה באצב׳. Alle diese geheimen Zeichen dienen dazu, den Nächsten zu verderben, er vertraut dem einen und misstraut dem andern und merkt nicht, dass sie alle unter einer Decke stecken und ihn wie die Jäger das Wild von allen Seiten umstellen. Zu תהפ׳ v. 14 vgl. 2 12, zu חרש ר׳ 3 29; ואין מרפא v. 15 ist Zustandssatz, eigtl. ohne dass Heilung (da, vorhanden, möglich) ist, häufig mit Partic. וא׳ מציל, וא׳ קבר, וא׳ מנחם, א׳ פרק etc. v. **16—19** Zahlensprüche wie der vorliegende stehen fast immer ganz für sich, ohne jegliche Verbindung mit dem Vorausgehenden bilden sie ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Bereits in der ältesten prophetischen Literatur, bei Amos, auftretend sind sie doch erst in der Spruchliteratur — Proverbien und Sirach — eine geläufige liter. Kunstgattung geworden. Nach einer in den Sprüchen wie in den Psalmen sehr häufigen Redewendung nennt der Verf. im Folgenden nicht die persönlichen Objekte, die der Herr hasst, sondern substituiert ihnen die betreffenden Organe. So spricht der Verf. der Proverbien von לשון מרמה, פה תהפכות, יד רמיה, אזן שמעת etc. Job von ברכים כרעות, ידים רפות und vieles andere derartige, das oft verkannt worden ist. Der Hochmut wird beigelegt den עינים, denn die Augen, besonders die supercilia, sind der Sitz des Hochmutes, der Gott verhasst ist, Σ 10 7. ל׳ שקר = שפתי מרמה, ש׳ שקר Ps 31 19 bezeichnet den, der über seinen Nächsten Lügenrede verbreitet Ps 50 20, besonders aber den, der im Handel und Wandel unzuverlässig und betrügerisch ist, Ps 15 4. 144 8. 28 3, im Gegensatz zu dem דבר אמת Ps 15 2. Zu שפך ד׳ נ׳ vgl. 1 11ff. Die drei Dinge gehören zusammen: der Lügenredende ist zugleich der Hochmütige Ps 31 9 und der »Mann des Blutes« Ps 5 7. Der לב v. 18 ersinnt die Anschläge und die Füsse eilen, sie auszuführen. Der Ausdruck מהר לרוץ ist überladen und singulär, vielleicht ist לרוץ Dublette von לרעה vgl. 1 17. Während die fünf ersten Greuel durch Substitution der betr. Organe ausgedrückt sind, werden die beiden letzten persönlich wiedergegeben. 19a ist Relativsatz, der dem Particip in 19b gleichsteht. אחים v. 19b braucht keine leibl. Brüder zu bezeichnen; die Frommen

[20]Bewahre, mein Sohn, den Rat deines Vaters
Und schlage die Weisung deiner Mutter nicht in den Wind,
[21]Binde sie auf dein Herz für immer,
Schlinge sie dir um den Hals.
[22]Wenn du gehst, führt sie dich sicher,
Wenn du ruhst, wacht sie über dir,
Wenn du aufwachst, unterhält sie sich mit dir.
[23]Denn Leuchte ist das Gebot und Weisung ist Licht
Und Weg des Glückes sind die Zurechtweisungen der Zucht;
[24]Indem sie dich bewahren vor dem bösen Weibe,
Vor der Schmeichelrede der fremden Zunge.
[25]Begehre nicht ihre Schönheit in deinem Herzen,
Und nicht fange sie dich mit ihren Augenliden.
[26]Denn um ein hurerisch Weib kommt man bis auf einen Leib Brot herunter,
Und ein verheiratetes Weib macht Jagd auf das kostbare Leben.

---

reden sich unter einander als Brüder und Schwestern an, vgl. Job 615. Tob 511. 92. 715 etc. v. **20—21** Ermahnung zur Beherzigung der Ratschläge der Eltern, die zugleich die Ratschläge des Verfassers sind, vgl. zu 44ff. נטש ist synonym mit עזב, vgl. 33. v. 21 spricht im Bild dasselbe aus wie v. 20. Der Schüler soll sie — nämlich die v. 20 genannte מצוה oder תורה, zum Geschlecht vgl. 116. 52 — auf's Herz binden, als den Sitz der Denkkraft und des Gedächtnisses; zum Ausdruck vgl. 2215. In v. 21a bezieht sich das תמיד nicht auf das aktive Handeln, sondern auf den ruhenden Effekt des Bindens: binde sie und sie sollen immer gebunden bleiben. v. **22** Gehen, Schlafen und Aufwachen sind Exemplifizierungen für die allgemeine Aussage: in allen Lebenslagen ist sie dir hilfreich; das Gehen ist Bild für das Handeln, das Schlafen für den ruhigen Genuss. Das weibliche Subjekt, das dem Verfasser vorschwebt, ist etwa die חכמה, vgl. 211. 323f. תשיחך = תשיח עמך wird sich mit dir unterhalten, dir raten etc.; שיח steht in den Psalmen im spez. Sinne von der religiösen Meditation über das Gesetz und die wunderbaren Heilsthaten Gottes in der Vorzeit, über die der Fromme in der Nacht und am frühen Morgen nachsinnt. v. **23** In diesem Vers wird der Inhalt des vorigen — die Weisheit bewahrt und behütet den Menschen in allen Lagen — in andrer Weise begründend wiedergegeben: die Weisheit behütet den Menschen — denn die göttl. Gebote sind Heil und Leben. Die מצ' oder תור', die die Weisen geben, ist immer inhaltlich dasselbe, wie das göttl. Gesetz, vgl. zu 32. Der Vater erzählt dem Sohne die נפלאות־י' aus der hlg. Schrift mit dem Nachweise, dass Gott dem, der seine Gebote hält, חים giebt. Solche מצות sind die Leuchte des Fusses d. h. sie erleuchten den Weg des Betreffenden, dass er in der Dunkelheit nicht anstösst und hinfällt. v. **24** Das לשמ' ist weniger die ausgesprochne Absicht angebend, als ausführend: indem etc. vgl. 212. 16. א' רָע soll eigentlich Weib des Bösen (neutral) = böses Weib, sein, ist aber fraglich; der Ausdruck נכריה in v. 24b macht vielmehr ein א' רֵע oder א' זרה (LXX) wahrscheinlich. Ebenso ist v. 24b der Ausdruck: vor der Glätte der fremden Zunge = vor der Gl. d. Z. der Fremden nicht leicht möglich. v. **25** »In deinem Herzen« will nicht mehr besagen wie in deinem Innern, es ist nur weitere Ausführung des חמד: der Gedanke: »nicht einmal in deinem Gedanken« liegt dem Verf. ganz fern, das חמד ist ja nur so = בלב möglich. Die Augen sind hauptsächlich der Sitz der Schönheit Cnt 41. 9, die noch durch Toilettenkünste (Legen in פוך) erhöht wurde; hier kommen sie in Betracht als Mittel geheimer Verständigung vgl. Σ 94. 269. Eccl 726. v. **26** In v. 26a haben wir die Übersetzung des überlieferten Textes nach Del. gegeben. Del. — die Auffassung stammt von Merc. — meint, בעד könnte wie *ὑπέρ*, pro gebraucht werden, also eigentl. für ein hur. Weib, d. h. für ihren Genuss, als Folge und als Entgelt etc. Aber diese Fassung ist durchaus erzwungen, die von Del. angeführten Parallelen nichts beweisend, und der Sinn sehr wenig

[27]Kann jemand Feuer in seine Kleiderfalte fassen
Ohne dass seine Kleider versengt werden?
[28]Oder kann einer auf glühenden Kohlen gehen,
Ohne dass er sich die Füsse verbrennt?
[29]So ergeht's dem, der zum Weib seines Nächsten geht,
Keiner, der sie betastet, bleibt ungestraft.
[30]Verachtet man nicht den Dieb, wenn er stiehlt
Um seinen Hunger zu stillen, der ihn quält?
[31]Und wenn er ertappt wird, mag er's siebenfach ersetzen,
Die ganze Habe seines Hauses mag er geben.

---

ansprechend. Ausserdem kann sich עד schwerlich verbinden »mit der Vorstellung des Herabkommens bis zu diesem Tiefpunkte«. Endlich ist für jeden Leser deutlich, dass zwischen der Hure und der Ehebrecherin, dem Brotleib und dem kostbaren Leben ein Gegensatz besteht, den Del. übersehen hat, vgl. bereits zu 5 3ff. Diesen Gegensatz erkennend übersetzte Ewald (Bertheau) besser nach Vorgang Älterer und besonders der LXX: Denn für 'ne Hure nur ein Stückchen Brot: doch eines Mannes Weib jagt eine teure Seele. Aber das עד macht in dieser Übersetzung Schwierigkeiten. Dass der Verfasser bei dieser Auffassung indirekt den Verkehr mit der Hure anempfehlen würde, liegt natürlich ganz abseits vom Wege; denselben schielenden Einwand macht z. B. Del. bei 1 17. Mit dem vorliegenden Texte ist nicht auszukommen, man wird mit LXX und Vulg. zu lesen haben:

כִּי עֶרֶךְ א' ז' ערך כ' ל'.

Die Verwandlung des בעד in ערכ besteht in hebr. Schrift eigentlich nur in einer Umstellung der Buchstaben; nach עד resp. ער ist vor dem folgenden ככר ein כ ausgefallen. Der ע' זונה, d. h. das, was die H. verlangt (vgl. den Gebrauch des ערך = aestimatio z. B. Lev 27 12), hat den geringen Wert eines ככר ל', dagegen die Ehebrecherin ist auf ein viel kostbareres (יקרה) Gut aus, nämlich das Leben (נפש) dessen, den sie in ihre Netze gezogen hat; an Geld und Lohn liegt ihr nichts, im Gegenteil, vgl. Cap. 7. Zu 26 b vgl. Eccl 7 26. Dass der Preis der Hure nun immer eine solche sprichwörtliche Bagatelle ist, soll selbstverständlich nicht gesagt sein; der Verf. wählt hier nur dies Geringste, um den Gegensatz gegen 26 b recht eindringlich zu machen; er redet, wie der Kunstausdruck der Mischnah für diese häufige Figur heisst, בְּהוֹוה, beispielsweise, vgl. später zu 20 16. v. **27—29** Die negativen Fragesätze v. 27. 28 stehen für vergleichende Sätze: »wie einer nicht . . . so (v. 29) . . .«. Der Wahl der Vergleichung v. 27 f. liegt wahrscheinlich das gebräuchliche Bild der Liebe als eines lodernden Feuers zu Grunde, vgl. z. B. Σ 9 8. Cnt 8 6f. v. **30—31** Gewöhnlich (vgl. Hieron.) wird v. 30 a übersetzt: man verachtet nicht (= begegnet nicht verächtlich Del.) den Dieb etc. Aber Diebstahl gilt unter allen Umständen als Schande und der ungebührlich betonte Inhalt v. 30 b ist lange nicht genügend, um dies allgemein feststehende Urteil über den Diebstahl gerade in's Gegenteil zu verkehren. Man verachtet ihn nicht soll dann so viel sein wie man bemitleidet den Ärmsten, Ausgehungerten höchstens; aber die positive Kehrseite zu nicht verachten ist etwas ganz andres wie bemitleiden und dass diese Anschauung vom Diebstahl, die nach der gewöhnl. Auffassung v. 30 zu Grunde liegt, mit der v. 31 zu Tage tretenden unvereinbar ist, hat bereits Hitzig richtig erkannt. Ew. und andre nach ihm treffen den Sinn besser mit der Übersetzung: nicht pflegt man's dem Diebe nachzusehen etc.; freilich kann ל' יבוזו nicht heissen »man sieht es ihm nach«, aber der Gedanke ist jedenfalls: selbst wer aus Hunger stiehlt wird verachtet, wie viel mehr . . . . Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, wird man von בה ein ה vor לא zu ziehen haben. Es kommt dem Verfasser darauf an, in dieser Vergleichung des Diebstahls mit dem Ehebruch zu zeigen, wie der letztere doch noch viel schlimmer ist als der Diebstahl. Den Dieb, der aus Hunger stiehlt, trifft Schande, — wie viel mehr den Ehebrecher, der aus reinem Übermut seinen Hunger

32 Wer dagegen mit einem Weib Ehebruch treibt, ist ganz unsinnig,
Wer sich selbst vernichten will, der thut so etwas.
33 Zu Schlägen und Schande kommt er,
Und seine Schmach ist unauslöschlich.
34 Denn Eifersucht ist der Zorn des Mannes
Erbarmungslos ist er am Tag der Sühne;
35 Nicht nimmt er an irgend welches Reuegeld
Und nicht willigt er ein, magst du die Sühne noch so gross machen.
7 1 Mein Sohn, bewahre meine Worte
Und meine Ratschläge hebe bei dir auf,

---

und Durst nicht rechtmässig an seinem Weibe stillt (5 15ff.), sondern am fremden. v. 31. Ein Diebstahl lässt sich durch reichen Ersatz reparieren, der beleidigte Ehemann dagegen besteht auf seinem Recht der öffentlichen Bestrafung des Frevlers. In v. 31 ist nicht sowohl von dem Ersatz des gestohlenen Gutes vor Gericht die Rede, als von dem Versuche des in flagranti ertappten Diebes, sich das Schweigen des Beschädigten zu erkaufen, das kostet ihm mehr als den zwei- bis vier- oder fünffachen Ersatz, den das Gesetz vorschreibt. In seinem Bestreben, die Verschiedenheit des Ehebruches vom Diebstahl zu zeigen, übersieht der Verfasser ganz, dass er in v. 30 und 31 verschiedne Fälle von Diebstahl neben einander stellt; in v. 30 setzt er einen armen Hungerleider voraus, in v. 31 einen, der viel Schweigegeld geben kann. Siebenfach ist wie oft eine runde Zahl für vielfach vgl. 26 25. ישלם und יתן sind hypothetisch = in dem angenommenen Falle, eventuell. v. **32** Das Subjekt ist 32a als stark betont vorangestellt. Das pron. fem. in יעשנה bezieht man auf ein aus dem Vorhergehenden zu ergänzendes Substantiv, etwa נאפים. Aber diese Ausdrucksweise ist absonderlich, man erwartet, dass v. 32b ebenso Aussage zu נ׳ אשה ist wie ח׳ לב. Vielleicht ist משחית als Substantiv im Akkusativ zu fassen und für יעשנה zu lesen יעשה. Dass der Ehebrecher geradezu mit dem Tode bestraft wird, ist nicht gesagt und nach dem Folgenden und sonstigen Notizen nicht wahrscheinlich; die Ehebrecherin freilich wurde gesteinigt. v. **33—35** ימצא eigentl. erreicht er, erlangt er, wie wir sagen zu etwas kommen z. B. zu Gelde. נגע scheinen die Prügel zu sein, die sich der ertappte Ehebrecher beim Ehemann holt. Wäre der Ehebrecher mit dem Tode bestraft worden, so hätte der Verfasser hier und so oft es ihm darauf ankam, vor den bösen Folgen des Ehebruches zu warnen, gewiss das Äusserste nicht verschwiegen. In den Proverbien sowohl wie bei Sirach erscheint als empfindlichste Strafe des Ehebrechers die Schande vor der Gemeinde. In v. **34** fasst man ח׳ גבר gewöhnlich als Prädikat zu dem Subj. קנאה auf. Aber hier, wo in einem fort vom Ehebruch die Rede ist, war es wirklich nicht nötig, von der קנאה auszusagen, dass sie nicht gewöhnliche חמה, sondern ח׳ גבר sei (Del.). גבר bezeichnet wohl hier wie gewöhnl. den Mann nicht im prägnanten Sinne = tüchtiger, kraftvoller Mann, sondern rein sexuell im Gegensatz zum Weibe, vgl. Job 3 2 und in unserm Buche 30 19. קנאה ist der stärkere Begriff, vgl. 27 4, der durch die Aussage, dass sie ח׳ גבר sei, nur verlieren kann. יום נקם ist, wie häufig in den Propheten (יום prägnant), der Tag des öffentlichen Gerichtes als Tag der Rache, nicht etwa der Tag, an dem der beleidigte Ehegatte eigenmächtig seine Ehre an dem Frevler rächt. v. **35** Vor Gericht konnten die streitenden Parteien erst einen Sühneversuch machen; wenn dieser keinen Erfolg hatte, liess man dem Rechte seinen Lauf. Der Frevler bietet dem Beleidigten כפר d. h. Sühnegeld an, vgl. Gen 20 16. שחד ist gewöhnl. das Geschenk, das man dem Richter giebt, um sich seiner Gunst zu versichern, hier etwa synonym mit כפר. נשא פ׳ *πρόςωπον λαμβάνειν* kann eigentlich nur von Menschen als Objekt gesagt werden; die ursprüngl. Bedeutung der Phrase ist hier ganz verwischt.

Cap. 7. v. **1—3** enthalten eine der gewöhnlichen Ermahnungen zur gewissenhaften Beobachtung der Ratschläge des Lehrers; die Ausdrücke sind die aus den früheren

[2]Bewahre meine Gebote, damit du lebest,
Und meine Lehre wie deine Pupille,
[3]Binde sie an deine Finger
Schreibe sie auf die Tafel deines Herzens;
[4]Sprich zur Weisheit: du bist meine Schwester,
Und nenne die Einsicht Freundin.
[5]Damit du bewahrt bleibst vor dem Weib eines andern,
Dem fremden, das schmeichelnde Worte führt.
[6]Denn im Fenster ihres Hauses,
Durch das Gitter lugt sie,

---

Capiteln bekannten. Zu dem Imp. וחיה v. 2 vgl. 4 4. 3 4, zu אישון עי׳ unten v. 9. Die Suff. masc. in v. 3 gehen auf die vorausgehenden fem. מצותי und תורתי zurück, vgl. 6 21. v. **4—5** v. **4** giebt nicht etwa an, wozu der Schüler v. 1—3 ermahnt wird (Berth.), sondern fährt ganz in demselben Tenor fort wie diese Verse; an Stelle der מצות und תו׳ des Lehrers tritt hier die Weisheit selbst ein, die ja der Inhalt jener ist, Esr 7 25. v. 4 will sagen: gehe die engste Verbindung mit der חכ׳ ein, damit du gefeit bist gegen die Lockungen der Ehebrecherin. אחותי v. 4 ist Anrede an die als Braut oder Eheweib gedachte Weisheit, vgl. im Hohenlied die Anrede אח׳ כלה, Tob 7 15 und oft; zu dem Bilde vgl. 4 6. 8. Σ 15 2. Die in לשמרך v. 5 zum Ausdruck kommende Tendenz beschränkt sich nicht auf v. 4, sondern gehört ebenso zum Vorhergehenden. v. **6—12** Nach dem überlieferten hebr. Texte wird die Geschichte v. 6ff. von dem Lehrer selbst in der ersten Person erzählt als ein Erlebnis, das er selbst beobachtet habe: ich lugte durchs Fenster und sah etc. Dadurch erhält das Berichtete durchaus den Charakter eines einmaligen Ereignisses; es liegt dem Lehrer aber grade daran, das Leben und Treiben, die Ränke und Schliche des ehebrecherischen Weibes überhaupt zu zeichnen, nicht, wie es einmal in einem vereinzelten Falle gewesen ist, sondern wie es gewöhnlich ist. In der persönlichen Erzählungsform des MT bekommt aber die folgende Geschichte den Charakter des Ungewöhnlichen, Exorbitanten, was der Absicht des Verfassers gerade widerspricht. Unmöglich wird aber die Form der Wiedergabe im Hebr. dadurch, dass hier bereits v. 8 von »ihrem Hause« und »ihrer Ecke« die Rede ist, ehe die Person, auf die dies Pronom. zurückweist, genannt ist; so erzählt kein Mensch, dass er erst von »ihrem Hause« redet und erst nachher (v. 10) die Person nennt. Man wende nicht ein, die Suff. in v. 8 gingen auf das v. 5 genannte ehebr. Weib zurück; denn nach dem MT ist hier von einer ganz bestimmten Person in einer ganz bestimmten Erlebnis die Rede, dagegen in v. 5 steht die א׳ זרה ganz allgemein. Man wird deshalb mit LXX (und Syr.) die erste Person in v. 6f. durchgängig in die 3. pers. fem. verwandeln müssen, so dass die א׳ ז׳ in demselben generellen Sinne wie v. 5 Subjekt wird. Wenn die Ehebrecherin v. 15 sagt, sie wäre ihrem Buhlen aus dem Haus entgegen gegangen, so ist das ebenso wenig eine Lüge wie das Folgende und deckt sich mit v. 10; auch dieser Umstand spricht stark dafür, dass die Person, die da am Fenster lauert und acht giebt, die auf einen Buhlen lauernde Ehebrecherin ist. Am אשנב lauert das unzüchtige Weib auf einen Buhlen, deshalb wird in ס 42 11e dem Vater einer Tochter angeraten, ihr kein Zimmer mit einem אש׳ auf die Strasse (= בית מביט מבוא סביב) zu geben — eine Warnung, die auf unsre Stelle das hellste Licht wirft; vgl. auch Cnt 2 9. Schliesslich kommt die Begründung von v. 5 durch v. 6ff. sehr wenig und nur sehr indirekt zu ihrem Recht, wenn der Verfasser die Gefahr, die den jungen Leuten durch ein solches Weib droht, durch eine Geschichte begründet, die er einmal mit angesehen hat, sehr gut aber, wenn im folgenden das ruhelose Auflauern der Ehebr. selbst geschildert wird. v. **6** חלון und אשנב stehen hier wie Jud 5 28 nebeneinander; חל׳ ist die Fensteröffnung; אש׳ wahrscheinlich das Fenstergitter aus Holz, wie man sie z. T. heute noch in Jerusalem antrifft. Die Frauengemächer waren gewöhnlich im hintersten abgelegensten Teil des Hauses (חדר), nicht im oberen Stock, denn Cnt 2 9 spricht

[7]Und blickt lauernd auf die Unerfahrenen,
Beobachtet unter den jungen Leuten einen thörichten Jüngling,
[8]Wie er vorübergeht auf der Strasse neben ihrer Ecke
Und den Weg bei ihrem Hause abschreitet,
[9]In der Dämmerung, am Abend des Tages,
In dunkler Nacht und Finsternis.
[10]Und siehe, da kommt das Weib ihm entgegen,
Wie eine Hure gekleidet, aufgeregten Gemütes,
[11]Unruhig ist sie und zuchtlos,
In ihrem Hause hat sie keine Ruhe:
[12]Bald auf der Strasse, bald auf den Plätzen,
Und neben jeder Ecke lauert sie.

---

der Geliebte zur Liebsten ‚von draussen durch's Fenster, vgl. auch Σ 14 23. Lies בּיתה, אשנבה, נשקפה, v. 7 ותרא und הבינה. Die Buhlerin sieht besonders nach den פתא', weil die leicht zu beschwätzen (פתה) sind. In v. 8 ist פנה wohl = regelrechtem פִּנּתה. Der Weg ihres Hauses ist der Weg, der an ihrem Hause vorbei- oder auf ihr Haus zu führt. נשף v. 9 bezeichnet eigentl. die Zeit, wo der Wind abends und morgens vom Meere her resp. nach dem Meere hin weht, die Dämmerung abends oder morgens, daher hier mit der genaueren Bestimmung בער' י', was man besser mit Hitzig בַּעֲרֹב־י' (vgl. Jud 19 9) ausspricht. איש' לי' erklärt man gewöhnlich Augapfel der Nacht = Mitte der Nacht; aber א' עין ist nicht der Augapfel *), sondern die Pupille, und die Mitternacht ist in unserm Falle viel zu spät, auch neben v. 9a nicht gut möglich. Man lese für das unverst. איש' nach 20 20 אֱשׁוּן, das in der Bed. Zeit im Evangeliar. hieros. häufig ist (Wellh.) vgl. auch Ges. thes. s. v. Zu אפלה vgl. 4 19 und unten v. 20. In v. **10** ist jedenfalls, mag man die Tradition des MT oder der LXX bevorzugen, האשה zu lesen; das undeterminierte א' ist nach der Anwendung des pron. suff. in v. 8 unmöglich. שית = Anzug wie Ps 73 6. Die Ehebrecherin erscheint im Aufputz einer Hure, vielleicht verhüllt, so dass man sie auf den ersten Blick für eine feile Dirne, nicht für eine verheiratete Frau, hält. In der Verbindung נצורת־לב kann נצ' entweder part. pass. kal sein von נצר oder auch part. Niph. von צרר (resp. צור Merc.), beide Möglichkeiten werden von den Erklärern vertreten. נצ' לב wird gesagt im guten Sinne, sein Herz hüten und bewahren vor Argem vgl. 4 23. Del. behauptet gegen Hitzig, eine solche Redensart könnte sowohl sensu bono wie s. malo gebraucht werden, aber der Gebrauch im letzteren Sinne ist nirgends zu belegen und die parallelen Redensarten נ' דרכו, נ' פיו etc. sind seiner Annahme nicht günstig. נצורות sind Jes 48 6 (vgl. 65 4) freilich verborgene, versteckte Dinge, die Gott noch nicht offenbar gemacht hat, aber daraus ergiebt sich für unsere Stelle noch lange nicht die Gleichung: versteckt in Bezug auf das Herz = versteckten Herzens. Wer das meint, lässt sich durch den deutschen Sprachgebrauch irre führen, in dem »versteckt« teils partic. pass., teils Adjectiv (im übertragenen Sinne) ist. Die zweite Ableitung von צרר führt man auf denselben Sinn hinaus, obwohl da נ' לב nur heissen könnte arctata corde = anxia. LXX übersetzen das fragl. Wort mit *ποιεῖ ἐξίπτασθαι*, das dem syr. אפרר, oft vom Schlafe gesagt, entspricht. Das zu Grunde liegende hebr. Verb ist עיר und so lasen LXX wahrscheinlich eine Form von עיר. Man sagt לבי ער vgl. Cnt 5 2. Das *νέων* der LXX = נער' ist, wie schon die Stellung zeigt, eine Dublette neben *π. ἐξίπτασθαι.* Man wird das Niphal zu punktieren haben = נֵעֹרֶת־לב vgl. Pirke 3, 4. Der Sinn passt in den Zusammenhang trefflich: das unzüchtige Weib ist aufgeregt, es kann nicht schlafen, vgl. Cnt 5 2. המיה v. **11**, fem. zu המה, besagt dasselbe wie נֵעֹרֶת־ל', vgl. zu 1 21. סררת erklärt Merc. mit Anziehung von פרה סררת Hos 4 16. Die vv. 10b—12 enthalten die Beschreibung der Ehebrecherin, in v. 13 geht die Erzählung weiter. v. **13** החזיק ב' jemanden angreifen, bei

---

*) = das Schwarze im Weissen des Auges! Del.

[13]Und sie fasst ihn an und küsst ihn
Und spricht mit frecher Stirne zu ihm:
[14]»Opfermahlzeit ist bei mir,
»Heute habe ich meine Gelübde erstattet;
[15]»Darum bin ich ausgegangen, dir entgegen,
»Um dich zu suchen, und hab' dich nun gefunden.
[16]»Mit Decken habe ich gepolstert mein Bettgestell,
»Mit gestreiften . . . . Ägypten,
[17]»Habe durchduftet mein Lager
»Mit Myrrhen, Aloe und Zimmt.
[18]»Komm, wir wollen uns in Wollust berauschen bis zum Morgen,
»Wollen uns an einander ergötzen in Liebkosungen.

---

der Hand fassen vgl. 3 18. העזה ohne Verdoppelung des ז G-K § 67 dd; zur Sache vgl. Jer 3 3, zum Ausdruck Dtn 28 50. Ihre Schamlosigkeit zeigt sich in ihrem angreifenden Gebahren, besonders aber in ihren Worten. v. **14—17** Ehe die Wollüstige mit ihrem eigentl. Begehr herausrückt, malt sie dem Jüngling die Freuden eines ergötzlichen Mahles vor Augen, nam sine Cecere et Baccho friget Venus (Merc.), die Völlerei des Opfermahles und Unzucht gehören zusammen Hos 4 10ff. Ez 23 40ff. Die Frau erzählt ihm, — nicht macht sie ihm das weis — sie hätte heute ihr Gelübde erfüllt und in ihrem Hause wäre ein herrlicher Opferschmaus. Nach der gewöhnl. Auffassung von v. 14a — Schlachtopfer zu bringen lag mir ob — muss man sich wundern, dass sie direkt nichts von dem Mahle erwähnt, das ihren Buhlen bei ihr erwartet. Das Opfer, zu dessen Genuss sie einlädt, gehört nach der Terminologie des Gesetzes zu den שלמי־נדר; das Mahl musste nicht im Tempel, aber an dem Orte eingenommen werden, den »der Herr erwählen wird« — aus unsrer Stelle geht mit zweifelloser Deutlichkeit hervor, dass die Stadt und der Schauplatz unsrer Capitel Jerusalem ist. Wie man sich überhaupt gern Tischgesellschaft sucht, so nahm man besonders Festmahlzeiten nicht gern allein, vgl. Tob 2 1ff. In dem שחר פנ׳ v. **15** liegt mehr als in der deutschen Übersetzung, etwa: deine freundliche, liebenswürdige Gegenwart zu suchen. In v. 16 ist der Text nicht in Ordnung, denn אטון ist 16b unmöglich an seiner rechten Stelle. אטון bedeutet funis und nichts weiter, nicht etwa »Gezwirne«. Targhum pro מיתר fune habet א׳ (Merc.). So haben es auch die alten Übersetzer verstanden, die es im ersten Glied lesen: Hieron. funibus LXX *κειρίᾳ*. *Κειρίαι* bezeichnet die Bettgurte, die man über das Gestell (ערש) spannt (*τείνω, τόνος*) und über die man Decken etc. als Unterbett legt. Zweifellos gehört א׳ in v. 16a; das Erste ist, dass man durch diese Bettgurte eine feste und elastische Unterlage herstellt. Die מרבדים — noch 31 22 — gehören dann in's zweite Glied zu dem verlassenen Part. pass. חט׳; so lesen Hieron. und LXX. מרבד׳ חט׳ sind gestreifte bunte Decken; so übersetzt Peš. II Sam 13 19 das hebr. כתנת־הפסים mit כותינא מצבעתא = *χιτὼν ποικίλος* Gen 37 3. Die in v. **17**b genannten Essenzen scheinen im flüssigen Zustande zum Durchduften des Lagers gebraucht zu sein, LXX übersetzen נפתי mit *διέρραγκα*, Peš. mit רסס, demselben Verb, mit dem sie 3 20 das hebr. ירעפו wiedergab; für die Bedeutung sprengen (so schon Merc.) beruft man sich auf Ps 68 10, vgl. ס 43 17c: כרשף יניף שלגו Gott schüttet aus seine Schneeflocken wie Vögel. v. **18** נרוה eigentl. lass uns trinken, vgl. 5 19. Cnt 5 1. עלס wohl = dem gewöhnl. עלז oder עלץ, das Hithp. ist reziprok. v. **19—20** כי = wir sind sicher, denn . . .; metum eximit, ut securior sit (Merc.). Das blosse האיש statt des die persönl. Zugehörigkeit ausdrückenden אישי ist nicht zufällig: dedignabunda dicit (Merc.). מֵרחוק eigentlich »von ferne« ist dem Subst. דרך halb adjektivisch beigegeben. Beweis dafür, dass die Abwesenheit des Gatten länger dauern wird, ist, dass er den Geldbeutel mitgenommen hat, denn den trug man damals nicht so überall bei sich, wie heute das Portemonnai; der Gatte scheint ein כנעני, ein reisender Händler zu sein. כסא ist der Vollmond im Gegensatz zum חדש Ps 81 4; er dauerte vom 12ten des Monats, den יומי תריסרא ܣ 39 12 als

[19]»Denn der Mann ist nicht im Hause,
»Er ist auf eine weite Reise gegangen,
[20]»Den Geldbeutel hat er in seine Hand genommen,
»Erst am Tag des Vollmonds kehrt er nach Hause zurück.«
[21]Sie brachte ihn herum durch die Macht ihrer Überredung
Durch die Glätte ihrer Lippen brachte sie ihn zu Falle.
[22]Indem er ihr plötzlich nachfolgt, geht er wie ein Stier zur Schlachtung,
Und wie eine Fussspange zur Züchtigung des Thoren.
[23]Bis der Pfeil seine Leber durchbohrt,
Wie der Vogel sich stürzt in das Fangnetz,
Ohne zu ahnen, dass es um sein Leben geht.

---

der *διχομηνία*, bis etwa zum 15ten, I Reg 12 32. Der Termin ist nicht willkürlich gewählt, indem der Vollmond ebenso wie der Neumond durch religiöse Zeremonien gefeiert wurde. v. **21** הטתו = הטתהו würde ausführlicher heissen הטתה לבו, nicht sie hat ihn überwunden = gebeugt, sondern sie hat ihn durch ihre Worte vom rechten Wege abgelenkt; ebenso bedeutet הדיח abstossen vom Wege (so dass man das Ziel nicht erreicht Ps 5 11) spez. vom rechten Wege Dtn 13 6. Eine Steigerung von 21 a zu 21 b in der Art: erst brachte sie ihn zum Weichen (הטתו), dann stiess (= riss) sie ihn vollends fort (Del.) — ist nicht ersichtlich. Auch ist der Wechsel zwischen Perf. und Imperf. nicht so zu erklären: sie hat ihn irre gemacht und nachdem das geschehen ist, treibt sie ihn fort (Berth.); die beiden Tempora stehen ganz gleich, vgl. zu 6 8. לקח muss hier die Überredungskunst der Buhlerin bedeuten, und zwar ohne jeden ironischen Beigeschmack. v. **22** f. zeigen uns die Folge der Überredung des jungen Mannes. Der Text dieser Verse ist vollständig korrupt. Der MT 22 a lässt sich schwerlich anders fassen als so, dass das Part. הולך in יבוא zur Ruhe kommt; doch macht die Vergleichung mit v. 23 (כמהר וג') es wahrscheinlicher, dass das Verb יבא in den mit כשור eingeleiteten Satz gehört, weshalb man הֻלַּךְ zu lesen haben wird. פתאם erklärt man: der Jüngling wirft das letzte Zaudern weg und folgt dann — plötzlich dem voranschreitenden Weibe. Aber trotz dieser vorbereitenden — durch nichts berechtigten — Erklärung behält das פתאם seine überraschende Unverständlichkeit. LXX haben mit ihrem *κεπφωθείς* = מְפֻתֶּא zweiffellos Recht, man hat nur das מ an den Anfang zu stellen. פתה ist spez. Ausdruck für solche »Verführung«, vgl. Job 31 9. ס 42 10: בבתוליה פן תפותה (בת). Mit כשור beginnt eine Reihe von Vergleichungen, die, wie 23 a zeigt, erst hier ihr Ende erreichen. Das erste Gleichnis v. 22 a ist deutlich, dagegen das zweite 22 b ganz unverständlich. עכס ist ein weiblicher Schmuckgegenstand Jes 3 18 und zwar nach v. 16 daselbst wahrscheinlich eine Fussspange. Die Vergleichung des Betörten mit einer Fussspange ist offenbar sinnlos. Del. — eine Erklärung, die übrigens realiter auf Merc. zurückzuführen ist — lässt אויל und עכס die Stellen wechseln und übersetzt: wie ein Verrückter zur Einzwängung in Fussschellen, scil. folgt er ihr. Aber אויל ist nie der »Verrückte«, עכס keine Fussschelle und ausserdem wäre das Bild von einem Tobsüchtigen, der in die Zwangsjacke gesteckt werden soll, das denkbar unpassendste hier, wo es sich darum handelt, das ahnungslose und vor allen Dingen widerstandslose Nachfolgen des Betörten hinter der Buhlerin zur Anschauung zu bringen; auch wäre diese Vergleichung mitten zwischen Bildern aus der Tierwelt höchst sonderbar. Das steht fest, dass auch das hier vorauszusetzende Gleichnis gleichartig mit dem vorhergehenden und dem abschliessenden sein muss. Man hat wahrscheinlich mit LXX zu lesen ככלב א' מ' = wie ein Hund zur Kette; מוּסַר ist die phonetische Wiedergabe des etymol. richtigen מאסר. אויל ziehen LXX als כאיל zum folg. v. 23 und streichen עד: wie ein Hirsch, dessen Leber der Pfeil durchbohrt. Doch ist diese letztere Vergleichung nicht recht passend neben den beiden andern. Der Stier und der Hund folgen zahm und zutraulich dem Menschen, der sie zu Tod und Qual führt, aber gerade dies Moment des geduldigen Nachfolgens ohne sich zu wehren, das das tertium comp. abgiebt, fehlt

[24] Drum also, Kinder, höret auf mich,
Und lauschet auf die Worte meines Mundes.
[25] Nicht schweife ab zu ihren Wegen dein Herz,
Irre nicht auf ihren Steigen.
[26] Denn viele Erschlagne hat sie zu Fall gebracht,
Und zahlreich sind die von ihr Ermordeten.
[27] Ihr Haus sind Wege zur Unterwelt,
Die herabführen zu den Kammern des Totenreiches.
8 [1] Horch, die Weisheit ruft
Und die Einsicht erhebt ihre Stimme,
[2] Oben an den Höhen neben dem Wege,
Wo die Gassen sich verteilen hat sie sich aufgestellt,

---

bei dem Bild von dem scheuen wilden Hirsch. Deshalb liest man besser יובל für אויל, vgl. Jes 53 7, zumal das Verb in 22b schwerlich zu entbehren ist und stellt mit Del. den Satz עד י'' an den Schluss des Verses. Die Übersetzung lautete also:

Er geht hinter ihr her, betört,
Wie ein Stier, der zur Schlachtung geht,
Wie ein Hund, der zur Kette geführt wird,
Wie ein Vogel sich eiligst in's Netz stürzt,
Und merkt nicht, dass es um sein Leben geht,
Bis der Pfeil seine Leber durchbohrt. (Job 16 13.)

Der Pfeil ist eine Bezeichnung für das plötzliche von Gott gesandte Unheil, vgl. Ps 7 14. 38 3. 64 8 etc. v. **24—25** ועתה leitet nachdrücklich die Schlussmahnung ein, bringt die Moral, die der Schüler aus der vorhergehenden Geschichte ziehen soll, vgl. zu 5 7. ישט v. 25 imperf. kal apoc. von שטה mit tonlangem ē. Statt zu sagen gehe nicht auf ihren Pfaden vgl. 4 15 sagt der Verfasser prägnant irre nicht etc. Denn das Gehen auf ihren Wegen ist ein Irren vom rechten Wege. v. **26—27** v. **26** עצמ' = רבים, wie auch das Verb עצם in der Bedeutung »viel sein« gebraucht wird, besonders in der Phrase עצמו משערות ראשי. חלל' ist nicht das eigentliche Objekt zu הפילה, sondern zu erklären: sie hat sie zu Falle gebracht, so dass sie jetzt als חל' da liegen. חל' und הרג' sind bildl. Ausdrücke für die durch die Ehebrecherin d. h. die (gerichtlichen) Folgen des Ehebruches 5 9ff. 6 32ff. ruinierten Existenzen. Die Verbindung zwischen dem Singul. ביתה und dem Plur. ד' ש' v. **27**a ist ganz lose, etwa: ihr Haus ist so gut wie etc. Das Prädikat in der Mehrzahl neben dem Subjekt in der Einzahl ist ebenso wenig auffällig wie der umgekehrte Fall, vgl. z. B. Eccl 7 26. Sicher will der Ausdruck nicht besagen, dass das Haus der Ehebrecherin eine Mehrheit von Wegen zur Hölle bildet, insofern der Ehebruch auf verschiednen Wegen (?) in's Verderben führt (Hitzig, Del.).

Cap. 8. v. **1—3** Der Verf. schliesst sein Buch mit demselben Bilde, mit dem er es begonnen hat: er personifiziert die Weisheit als eine gewaltige Predigerin, die mit laut schmetternder Stimme sich allen kund thut. Das Lokal ist augenscheinlich ganz dasselbe wie 1 20ff. מרומים »Erhöhungen« sind schwerlich irgend welche Anhöhen oder natürl. Erhebungen innerhalb der Stadt, sondern wahrscheinlich die Festungswerke, Mauern, Türme etc., so dass בר' מר' = בר' חמות 1 21. רמם heisst befestigen, wie נשגב und משגב von hohen Mauern gesagt wird, nicht etwa von hochgelegenen; daher der Ausdruck für zerstören = niedrig machen, die Mauern zur Erde werfen vgl. Dtn 28 52. Prv 21 22. So sind dem griechischen Übersetzer des Buches Judith *πόλεις ὑψηλαί* = befestigte Städte. בית נת' scheint der Ort am oder im Thore zu sein, von dem aus die נ' sich verzweigen, wogegen דרך durch den Sing. als der Hauptweg gekennzeichnet wird, der vom Land in die Stadt führt. Es ist selbstverständlich, dass das Lokal, an dem die חכ' predigt, feststehend sein muss, weshalb man nicht unter מרו' irgend welche erhöhte Punkte in der Stadt und unter ב' נתי' nicht bald diesen, bald jenen Kreuzweg verstehen

[3]Zur Seite der Thore, am Ausgang der Stadt,
Am Eingang der Pforten ruft sie laut:
[4]»Zu euch, ihr Leute, rede ich
Und meine Stimme ergeht an die Menschen.
[5]Nehmet auf, ihr Einfältigen, Klugheit,
Und ihr Thoren, gewinnt Verstand.
[6]Hört zu, denn . . . . rede ich
Und meine Lippen eröffnen Gerades.
[7]Ja, Wahrheit redet mein Gaumen,
Und Abscheu haben meine Lippen vor Frevel.
[8]Alle Worte meines Mundes sind aufrichtig,
Es giebt unter ihnen kein verdrehtes und gewundenes.
[9]Sie sind sämtlich wahr für den Verständigen,
Und gerade für die, die Erkenntnis erlangt haben.
[10]Drum nehmet an meine Zucht lieber als Silber,
Und zieht Wissen dem köstlichen Golde vor.

---

kann. Am deutlichsten ist die Örtlichkeit v. 3 gezeichnet, von dem aus man v. 2 erklären muss. Hier an den Thoren lässt sich die Weisheit hören, aus demselben Grunde wie 1 20ff., weil hier, auf den רחבות vor den Thoren, sich das gesamte Leben, Handel, Verkehr, Gerichtsbarkeit etc. abspielt, weil hier besonders auch relig. Versammlungen, Gebete, Bussübungen, rel. Lehrvorträge etc. stattfanden, vgl. Mt 6 5. Lk 13 26. Zur Form תרנה vgl. 1 20. v. **4—5** Der späte Pluralis אישים für אנשים findet sich nur noch Jes 53 3. Ps 141 4. Dass ב' איש und ב' אדם in dem Gegensatz von Hoch und Niedrig zu einander stehen (die alten Erklärer, unter den neueren Del.), ist durch nichts ersichtlich; der Parallelismus verführt oft zu solchen Tautologien. הבין v. **5** vom geistigen מצא gebraucht wie 2 5; nicht etwa: »begreift . . was Klugheit und . . was Verstand ist« (Del.), sondern eher: werdet klug (מבין', משכיל'), so dass ihr ערמה besitzt, werdet klug, so dass ihr לב besitzt (קנה לב = הבין לב). v. **6** Es ist der Mühe wert, dass ihr zuhört, denn ich habe euch Wertvolles zu sagen. נגידים erklärt man nach Merc.: נ' adjectivum factum ex נגיד princeps, quasi נגידיים principalia, *ἡγεμονικὰ* . . . non vulgaria sed qualia principes tractare solent . . . *σεμνὰ* Graeci . . . Aber das Recht dieser Erklärung ist sehr fraglich und die Entwicklung des Adj. נ' von dem Subst. נגיד nach Inhalt und Form ohne eine Parallele. In 6b ist מפתח Subst. verb. nach Art des späteren Infin., der Ausdruck besagt etwa dasselbe wie ש' פתחו מיש' vgl. Ps 49 5. v. **7** Das 2te כי steht dem ersten v. 6 ganz gleich und wiederholt es bekräftigend. הגה bed. in den Psalmen oft sinnend überlegen = שיח und auch reden wie hier. Gaumen und Lippen sind die genaueren Substitute für das Pron. person. רשע ist die charakterist. Eigenschaft des רשע, der sich nicht um Gott kümmert und den Nächsten bedrückt. Als Gegensatz zu אמת passt es nicht besonders, LXX scheinen שקר gelesen zu haben. v. **8** Die Begründung von v. 6 an wird fortgesetzt. בצ', wofür auch einfach צ' stehn konnte, ist im Deutschen durch ein Adj. wiederzugeben. Das Wort bedeutet ganz dasselbe wie אמת, mit dem es in den Psalmen wechselt, vgl. auch Jes 43 9. נפתל adjekt. Part. Niph. von פתל = Faden drehen, verschlingen, soviel wie עקש. v. **9** נכח (נכוחה) ist gleichbedeutend mit אמת vgl. Jes 59 14. v. **10** bringt den Abschluss: da meine Worte die vollständige Wahrheit enthalten, ich also eures Vertrauens würdig bin, so . . . v. 10a erklärt sich die Negation אל daraus, dass sie den Prohibitivus = אל תקחו vertritt. Diese Art, eine Vergleichung auszudrücken, findet sich auch sonst vgl. 17 12 und öfter bei Sirach, vgl. z. B. Σ 25 13ff. v. **11—12** Zu v. 11 vgl. 3 15. In unsern Zusammenhang passt der Vers nicht recht, denn es ist wenig wahrscheinlich, dass die חכ' so kurz vor v. 12 von sich in der 3ten Person reden sollte. Mit v. 12 beginnt die Weisheit nach der Aufforderung zum Hören und ihrer Begründung v. 4—10 aufzuzählen, was sie alles zu geben vermag und wie notwendig ihre Gaben für die höchsten Dinge des Lebens sind. v. **12** erklärt man das שכנתי ע' mit »d. W. bewohnt die Klugheit, hat sich in ihr

[11]Denn wertvoller ist Weisheit als Perlen,
Und alle möglichen Kostbarkeiten kommen ihr nicht gleich.
[12]Ich, die Weisheit, verstehe mich auf Klugheit,
Und planvolle Überlegung steht in meiner Macht.
[13]Gottesfurcht besteht im Hassen des Bösen;
Hochmut und Übermut und den Weg der Bosheit
Und den Mund der Hinterlist hasse ich.
[14]Mir stehen zu Gebote kluger Rat und Förderung (?),
Ich bin Einsicht, mir gehört Tüchtigkeit;
[15]Durch mich üben Könige ihr königliches Amt aus,
Und Herrscher entscheiden gerecht,
[16]Durch mich regieren Regenten
Und Fürsten, — kurz alle Richter der Erde.
[17]Ich liebe, die mich lieben,
Und die mich aufsuchen, finden mich.
[18]Reichtum und Ehre ist bei mir zu holen,
Stolzer Besitz und Wohlergehen.

---

gleichsam häuslich niedergelassen und festgesetzt, ist heimisch in deren ganzem Bereiche und beherrscht sie« (Del.) und das soll so viel sein wie: sie gehört mir, ist mein Eigentum (Berth.). Nun kann man von Gott wohl sagen, er sei *οἰκῶν φῶς ἀπρόσιτον* I Tim 6 16, aber an unsrer Stelle ist Bild und Ausdruck geradezu ungeheuerlich. Man lese שׂכנתי = סכנתי oder besser הסכנתי vgl. Ps 139 3. ערמה und מזמה neigen beide zu den Begriffen Verschlagenheit und Geriebenheit. Perf. und Imp. stehen wie oft gleichbedeutend ohne einen Unterschied. v. **13** Wie Gottesfurcht Hassen des B. ist, so hasse auch ich als Weisheit jegliches Böse; der vermittelnde Gedanke ist, dass Gottesfurcht und Weisheit dasselbe ist. גאה וג' ein Hendiadys von demselben Stamme zur Verstärkung des Begriffes, ähnlich wie בוקה ומבוקה, שאה ומש'. Der Vers ist nach seinem Inhalt wenig am Platze, denn er durchbricht deutlich die Aufzählung der Gaben, die in der Macht der Weisheit stehen. Non satis videtur cohaerere cum laude sapientiae. Quomodo enim hoc ad sapientiae laudem facit, quod timor Domini sit odisse malum? (Merc.) v. **14—16** Die in v. 12 begonnene Aufzählung der Güter, die die Weisheit zu vergeben hat, wird v. 14 fortgesetzt und die hier genannten Gaben werden v. 15f. in ihrer Verwertung gezeigt. עצה (תושיה) בינה und גב' sind in erster Linie Regententugenden, oder, da die Thätigkeit der Regenten (im Frieden) Ausübung des Rechtes ist, Richtertugenden, vgl Jes 11 2. Deshalb schliesst der Verf. die Aufzählung der Regenten v. 16 ab mit כל ש' א', das ebenso asyndetisch abschliesst wie 2 9. חקק צ' v. 15b sagt man ebenso wie שפט צ' d. h. richten, so dass צ' dabei herauskommt, צ' ist nicht eigentl. Objekt, sondern Akkus. des Produktes, das sehr häufig durch ein Adverb wiederzugeben ist. v. **17** Die Weisheit ist nicht nur im Besitz der höchsten Güter, sondern sie zeigt sich auch dem erkenntlich, der sie aufsucht. אהב = אאהב ēhab aus ĕehab wie tēhabû 1 22 aus tĕehabû; die Punktation besonders der schwachen Verben beruht zumeist auf grammat. Fiktion, die mit der wirkl. Aussprache nichts zu thun hat. v. **18** Die Weisheit preist die Gaben an, die sie dem, der sie liebt, schenkt. ע' וכ' stehen wie 3 16 zusammen. אתי = עמי vgl. Job 12 13. Die Weisheit (resp. Gott der hier wie 1 20ff. durch ihren Mund spricht) hat diese Güter bei sich zurückgelegt (צָפַן), um sie an die Würdigen zu verteilen. עָתֵק bedeutet in der nächst verwandten Aussprache עָתִיק soviel wie stolz, prächtig, herrlich vgl. Jes 23 18, was auch hier am Besten passt; die Bedeutung: durch Forterben sich vermehrend und bleibend (Del.) ist unverbürgt und auch hier nicht passend. צדקה ist die Eigenschaft des צדיק, der sich unsträflich hält nach den Vorschriften des Gesetzes, bei allen Thaten Gott fürchtet und sich vom Bösen fernhält. Als solche ist die צ' zunächst innere unsichtbare Qualität des Menschen. Wenn Gott, wie es die Gerechtigkeit und Billigkeit von ihm verlangt, diese צ' seines Knechtes durch die äussere Gestaltung seines Lebens-

19 Meine Frucht ist wertvoller als Gold und Feingold,
Und mein Einkommen besser als kostbares Silber.
20 Auf dem Wege der Billigkeit wandle ich,
Mitten auf den Steigen der Gerechtigkeit,
21 Indem ich denen, die mich lieben, Reichtum zum Besitz gebe,
Und ihre Schatzkammern voll mache.
22 Der Herr hat mich geschaffen als Erstling seiner Schöpfung,
Als frühstes seiner Werke vor Urzeiten;
23 Vor Anbeginn bin ich gebildet worden,
Vor Anfang, vor den ersten Zeiten der Erde.
24 Als die Wassertiefen noch nicht waren, bin ich geboren worden,
Als noch nicht waren die Quellen, die wasserschweren,

---

schicksals lohnend anerkennt, wird die צ' sichtbar im äusseren Wohlstand, Reichtum und Familienglück des Betreffenden. So hält Hiob trotz alles äusseren Missgeschickes und der Reden seiner Freunde fest an seiner צד' (27 5), aber er klagt Gott an, dass er seine צ' nicht anerkenne und ihn durch seine ungerechte Behandlung zum רשע stempele (הרשיע). Für gewöhnlich in den Zeiten der Bedrückung und der Dunkelheit ist die צ' der Frommen versteckt, latent, wenn sich aber Gott zum Gerichte aufmacht, erscheint sie wie ein helles Licht. צ' bezeichnet demnach sowohl die Gerechtigkeit als Eigenschaft wie die Anerkennung derselben durch das äussere Ergehen, ähnlich wie חטאת Sünde und Verderben, חן Anmut und Gunst bedeutet. Aben-Esra justitiam prosperitatem exponit, Merc. Wichtig für den Begriff der צד' ist Ps 24 5. v. **19** Vgl. dazu 3 14, welcher Vers inhaltlich ganz hiermit übereinstimmt. Wir haben bereits oben zu v. 10 gesehen, dass zwischen unserem Cap. und Cap. 3 eine Beziehung besteht. פריי meine Frucht = ich als Frucht, ebenso תבואתי ich als ת', welches Wort gewöhnl. die Feldfrüchte bezeichnet. פז ist Steigerung von חרוץ, beides Ausdruck der späteren Sprache. v. **20—21** Ich gehe auf dem W. d. B. = ich handle billig. Ich handle gegen meine Liebhaber (v. 17) nach Recht und Billigkeit, indem ich ihre Anhänglichkeit an mich reichlich belohne mit äussern Glücksgütern; das לה' v. 21 führt weiter aus, worin diese צד' und מ' der Weisheit sich zeigt, vgl. zu 2 12. 16. הנחיל heisst nicht zum Erbgut geben oder ererben lassen, sondern zur נחלה d. h. zum Besitz geben; der Begriff »erben« ist ganz eliminiert vgl. zu 3 35. $\Sigma$ 22 23. יש = הון Besitz, Reichtum, ein Wort der Proverbienliteratur, ist durch 13 23 und ס 42 3 (neben נחלה wie hier) gesichert. Davon, dass es bedeutet reelles Gut im höheren Sinn, wirklich dauerndes Gut (Merc. opes verae firmaeque, danach die Neueren Berth. Del.) liegt im יש sowenig etwas wie im griech. *οὐσία* oder *ὕπαρξις*. v. 21 b setzt das Imperf. den Infinit. fort, wie schon oft, vgl. 1 27. 2 2 etc. v. **22—23** Für קנני ist nach dem Gedankenkreis des AT nur die Übersetzung: »er hat mich geschaffen« möglich LXX *ἔκτισε*, vgl. das Subst. קנין. ר' דר' wird zweitens Objekt zu קנ' sei, vgl. Job 40 19. ד' bezeichnet hier die Schöpferthätigkeit Gottes, vgl. Job 26 14. Als parallel mit ראש' würde man auch קדם als Erstling aufzufassen haben, obwohl der Sprachgebrauch dazu kein Recht giebt. Die eigentl. Zeitbestimmungen beginnen erst mit מאז. נסכתי v. 23 hat mit נסך oder סוך nichts zu thun, sondern ist Niph. von סכך = שכך Job 10 11 durchweben, wirken und bezeichnet das geheimnisvolle Werden im Mutterleibe Ps 139 13 (Ewald, Hitzig). קד' א' Plur. von dem קדם des vorhergeh. Verses = primordia terrae. v. **24—26** Nachdem die Weisheit im Mutterleib gebildet ist, wird sie geboren. Die v. 24—26 gehören nach Inhalt und Form ebenso eng zusammen wie v. 22 und 23 und v. 27 ff. Die Zeitangabe v. 22 f. (מאז, מעולם, מראש, מקד' א') werden in v. 24 ff. negativ ausgedrückt, aber zugleich bestimmter; als dies und jenes nicht war etc. Zu תהומ' vgl. 3 20. חול' ist Polal von חול kreisen von der Gebärenden gesagt; im Pass. eigentl. unter Schmerzen geboren werden. נכ' מ' fasst man am besten als Beiwort zu מע'; die gebräuchlichere maskul. Form steht wie schon öfter irregulär für das Femin. Die Berge v. 25 sind eingesenkt

[25] Ehe die Berge eingesenkt waren,
Vor den Hügeln bin ich geboren worden,
[26] Als Er noch nicht geschaffen hatte Erde und Felder
Und die ersten Schollen des Erdkreises.
[27] Als er den Himmel bereitete, war ich da,
Als er das Himmelsgewölbe abmass über der Wassertiefe,
[28] Als er festigte den Wolkenhimmel oberhalb,
Als er bändigte (?) die Quellen der Tiefe,
[29] Als er dem Meere seine Schranken setzte,
Dass die Wasser nicht seine Bestimmung überschritten,
Als er die Grundpfeiler der Erde abmass. —

---

als Säulen und Pfeiler in die תהום, vgl. Job 38 6 und unten zu 9 1. עד־לא v. 26, eine späte Ausdrucksweise, entspricht den vorhergehenden בטרם — באין. חוצ׳ eigentlich die Gegenden draussen d. h. vor der Stadt und weiter, die Wüste (Hitzig). LXX geben es hier wieder durch *ἀοίκητοι*, im Gegensatz zu ח׳ עפר׳, das sie mit *ἄκρα οἰκούμενα* übersetzen. Doch bedeutet das Wort bei Job öfters neben ארץ nichts andres als dieses. עפר gewöhnl. = Staub, lose Erde, kann auch die Erdmasse, Klumpen, bedeuten Job 28 6, in der Mischnah bes. auch das Ackerland. Die oben nach Hitzig gegebene Übersetzung ist der von Del.: die Summe der Staubteile (des Erdkreises) vorzuziehen, denn dass der Erdkreis aus Staubatomen besteht ist ein fremder Gedanke. Man beachte, wie viel dem Verf. daran liegt, auszudrücken, dass die חכ׳ früher ist als die ganze Schöpfung; dies zu betonen ist seine einzige Tendenz, dass die Weisheit irgend welche Beziehung zu der zu schaffenden Welt hat, tritt in nichts hervor. v. **27—29** gehören für sich, wie Inhalt und Form zeigt. Ebenso regelmässig wie v. 24—26 die einzelnen Verse durch die negat. Zeitbestimmungen eröffnet wurden, ebenso stereotyp werden hier die Stadien des göttlichen Schaffens durch Infinitivsätze mit dem ב temporis eingeleitet. Der Himmel v. 27 entsteht durch Abmessen und Grundlegung des das Chaos trennenden Gewölbes חוג, das obere und untere Gewässer, שחק׳ und ע׳ תהום v. 28 auseinanderhält. Nach der Ordnung der oberen Wasser und der Ökonomie der תהום bekommt der ים seine Grenzen und dann erst erfolgt die Gründung der ארץ, des Festlandes v. 29. Zu חוג = *γῦρον* vgl. Job 22 14. 26 10. ס 43 12 (leg. חוג pro חוק). חקק eigentl. einritzen (Ez 4 1) dann einschreiben (Jes 30 8) bestimmen, festsetzen. Zu שחק׳ v. 28 vgl. 3 20. Schwer zu erklären ist בעזוז v. 28 b. »Als die Quellen der Flut wild anstürmten« (Hitzig) passt nicht in den Zusammenhang, in dem der Infin. mit ב überall ordnendes Walten Gottes einleitet. Der MT könnte dem Zusammenhang gemäss nur übersetzt werden: als fest wurden die Quellen der Flut, als sie geschlossen wurden, dass sie nicht wild jene Ordnung durchbrächen. Doch erwartet man wegen des Parallelismus ganz bestimmt auch hier in בעז׳ Gott als handelndes Subjekt zu finden. Der Sinn des Verses ist gewiss, dass Gott nach Errichtung des מבדיל v. 27 (Gen 1 6ff.) die oberen Gewässer ordnet und dann auch die ע׳ תהום schliesst. Nachdem die grosse Tiefe verschlossen ist, weist Gott den oberirdischen (obwohl von denen vor v. 29 b eigentl. keine Rede sein kann) Wassern ihre Grenze an, so dass sie eigentl. erst dadurch zum ים werden, v. 29 vgl. Job 38 8ff. Das Pron. suff. in חקו ist nicht nur auffällig, sondern geradezu störend, vgl. Job 28 26. עבר פי־יי׳ ist eine gewöhnl. Phrase für ungehorsam sein gegen Gottes Gebot, so dass schon deshalb פיו nicht zu übersetzen ist »seinen (des Meeres) Rand«. In בחוקו ist das Dag. forte im ק weggelassen, vielleicht zum Unterschiede von חקו im selben Verse. — In v. 24—26 hatte die Weisheit gesagt, dass sie schon geboren gewesen sei, als Erde und Himmel noch nicht geschaffen waren; in v. 27—29 sagt sie positiv, dass sie da war, als Gott das Universum schuf. Man übersehe nicht, dass von irgend einer Mitwirkung der חכ׳ bei dem Werk der Schöpfung nicht die geringste Spur sich zeigt; es wird im Gegenteil mit aller Deutlichkeit ausgedrückt, dass Er schuf — Er fertigte — Er anordnete — Er be-

[30]Und ich war bei ihm unter seiner Obhut,
Und war (seine) Wonne Tag für Tag,
Spielend unter seinen Augen alle Zeit;
[31]Spielend nämlich auf seinem Erdkreise,
Und meine Freude habend an den Menschenkindern.

---

stimmte. Die hervorragende Eigenschaft der חכ' beschränkt sich wie im Vorhergehenden darauf, dass sie damals schon am Leben war, 27a. v. **30—31** Wenn im Vorhergehenden das Schöpferwerk Gottes gewissermassen auseinandergenommen worden ist und die einzelnen Akte der Schöpfung ausdrücklich Gott zugeschrieben worden sind, so kann der Verfasser in v. 30 unmöglich sagen, dass die Weisheit bei der Schöpfung »Werkmeister neben ihm« d. h. an seiner Seite gewesen sei. Dagegen streitet, abgesehen von der gesamten Anschauung des AT zunächst nicht zum wenigsten der Begriff »Werkmeister«. Der W. führt sein Werk allein aus, nicht etwa als untergeordneter Gehilfe eines anderen. Die Erklärung der meisten Neueren übersieht vollständig die klaren Aussagen v. 27—29, die mit der Auffassung von אמון als »Werkmeister« unvereinbar sind. Dazu kommt, dass die Form אמון für Künstler, Werkmeister nicht zu belegen ist. Jer 52 15 ist המון zu lesen (was aber selbstverständlich nicht = עם ist!), verbürgt ist nur die Form אָמָּן resp. אמן Cnt 7 2, in der Mischnah אוּמָּן. Die Worte שעש' und משח' insbesondere verbieten durchaus, bei diesen Ausdrücken kindlich spielender Thätigkeit an das höchste Schaffen der Welt zu denken, wie die Erklärer thun. Man weist auf II Sam 2 14 hin, aber auch dort ist zwar nicht von Kindern die Rede, wohl aber von wirklichem Spielen, im Gegensatz zu ernstem Kampfe. Fraglos passt der Ausdruck שחק auf kindliches Spiel (Gen 21 9) in demselben Masse, wie er für die schöpferische Thätigkeit lächerlich oder entwürdigend ist. Del. erkennt an, dass v. 30b und v. 31 die Auffassung von אמון als Pflegling, Liebling begünstigen, entscheidet sich aber trotzdem für die Auffassung von א' als Werkmeister; denn, sagt er, die Weisheit ist dem קנני und zweimaligen חוללתי (v. 22ff.) zufolge Gottes eignes Kind, die Bezeichnung אמון (= Pflegling) aber würde ihn zum אומן der Weisheit machen und das Kind, welches ein אמן trägt Num 11 12 und pflegt Est 2 7, ist nicht sein eignes. Abgesehen davon, dass der Ausdruck חוללתי viel zu sehr gepresst ist, geht ja grade aus der angeführten Stelle Num 11 12 hervor, dass das Tragen und Pflegen Sache der Eltern ist, vgl. noch Rt 4 16f. Man braucht nicht gerade an einen Säugling, der noch im חיק getragen wird zu denken, der Ausdruck will nicht viel mehr sagen als dass die חכ', der Liebling Gottes, in seiner אמנה, seiner Hut war. Das Werden und Wachsen der Weisheit verläuft ganz in den natürlichen Stadien: vor Urzeiten ist sie als Embryo im Mutterleib gewirkt v. 22f., als die Welt noch nicht war, wurde sie geboren, v. 24—26, und als Gott die Welt in die Wirklichkeit rief, war sie ein spielendes Kind. In der Spruchweisheit, die unsern Proverbien am nächsten steht, im Siraciden, ist nirgends von einer Weisheit die Rede, die die Welt als Werkmeisterin geschaffen hat, wohl aber in durchaus alttestamentlichem Sinne davon, dass in der Welt alles weise und vernünftig eingerichtet ist. Die Weisheit Salomonis, aus der die Kommentatoren 7 21 für die gewöhnl. Erklärung anführen, ist durch Jahrhunderte von unserm Buch und Sirach getrennt, kommt aus einer ganz andern Welt und hat für die Erklärung unserer Stelle nicht die geringste Beweiskraft. — Statt אמון lese man אמון, das part. pass. von אמן; für שעש' ist vielleicht שעשעיו vorzuziehen vgl. Jer 31 20. Mch 1 16. 2 9 (vgl. Wellh. zur Stelle). v. 31 zeigt, worauf sich das kindliche Spielen der Weisheit erstreckt: nicht etwa in und bei der Schöpfung der Welt bethätigt sie sich, sondern die geschaffne Welt Gott, der תבל ארצו ist ihr Spielraum und hier hat sie's insbesondere mit den Menschenkindern zu thun. Die *σοφία* wandelt durch die ganze Schöpfung, bald *ἐν βάθει ἀβύσσων*, bald *ἐν κύμασι θαλάσσης* (vgl. Job 28 1ff. 20ff.) überall ist sie und so auch *ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει*, $\Sigma$ 24 1ff. Aber immer ist der geschaffene *κόσμος* ihr Tummelplatz, nie das zu gestaltende Chaos. — Aus unsrem Abschnitt hat man ein wichtiges Capitel der jüdischen Religionsgeschichte gemacht, indem man hier

[32]Drum also, Kinder, höret auf mich,
Und glücklich sind, die meine Wege innehalten,
[33]Höret auf Zucht, damit ihr weise werdet
Und verschmäht sie nicht!
[34]Glücklich der Mensch, der auf mich hört
Indem er an meiner Thüre wacht Tag für Tag,
Und hütet meine Thürpfosten!
[35]Denn wer mich erlangt, hat Glück erlangt,
Und Segen vom Herrn empfangen,
[36]Wer mich aber verfehlt, verachtet sein Leben,
Alle, die mich hassen, lieben den Tod.

---

eine Hypostasierung der Weisheit fand. Wenn man sich freilich bei dem Begriffe Hypostase mit der Vorstellung einer möglichst konkret und objektiv gedachten persönlichen Grösse begnügt, könnte man allenfalls auch hier die W. eine Hypostase nennen. Aber die Hypostase ist mehr, wie eine solche Vorstellung, in ihr liegt ein ganz bestimmter Zweckbegriff, sie ist ein persönlich dargestelltes Prinzip der Welterklärung. Eine H. wäre die Weisheit, wenn sie eine feststehende und notwendige, nicht zufällige, Beziehung zur Schöpfung hätte, wenn sie eine kosmische Potenz wäre. Eine H. ist zeitlos, ohne Werden und Entwicklung — es ist schlechthin unmöglich, sie als ein Wesen zur Anschauung zu bringen, das geboren wird, heran wächst und zu der Zeit, wo es wirksam sein sollte, ein spielendes Kind ist. Die Aussagen v. 22 ff. von dem Entstehen der W. sind offenbar poetische Ausdrücke: der Verfasser würde es unbegreiflich finden, wenn ihn einer fragen wollte, in welchem Mutterleib denn die W. gebildet wurde; wäre ihm die W. eine Hypostase, ein Prinzip der Weltschöpfung, könnte er sich nicht so naiv unüberlegt ausdrücken. Die Schilderung der Weisheit v. 22 ff. ist ein dichterisches Gebilde, ad hoc geschaffen, dem allerdings der anerkannte und überlieferte Gedanke zu Grunde liegt, dass die W. vor der Welt dagewesen ist. v. **32—36** So herrlich, wie v. 22—31 geschildert, ist die Weisheit, sie ist das erste und vornehmste Geschöpf Gottes, Er selbst hat sie aufgezogen, sie ist sein Liebling, an dem er Wohlgefallen hat, darum erwählt der, der sich ihre Mahnungen zu Herzen nimmt, das beste Teil, Wohlgefallen vor Gott, d. h. Segen und Heil. Zu ועתה vgl. 7 24. Der Genit. zu dem Stat. constr. אשרי ist der Satz 'ד׳ ישמ vgl. G-K § 130 d. Zu 'אל־תפר v. 33 (vgl. 1 25) ergänzt man beim Lesen noch aus dem Vorhergehenden מוסר, vgl. zu 4 5. Nach v. 34 hat die W. ein Haus, in dem sie wohnt und um das sich ihre Schüler und Verehrer sammeln, vgl. Σ 14 23ff., und ihr aufwarten wie die שׁמרי הסּף im Tempel (vgl. den Ausdruck 'ש׳ משמ im Gesetz) oder im Königspalaste. Zu ויפק vgl. 3 13; הפיק bedeutet davontragen, etwa nach einem Urteilsspruch = נשא Ps 24 5. רצון heisst nicht nur Wohlgefallen, sondern auch wie hier konkret das Zeichen des Wohlgefallens, Segen und Glück (vgl. Ps 145 16). חטא v. 36 hat hier im Gegensatz zu מצא (eigentl. an etwas reichen, attingere, aram. מטא) seine ursprüngliche Bedeutung vom Wege abgehen und so das Ziel verfehlen, woraus sich die Bedeutung sündigen weiter entwickelt hat; vgl. האשים Ps 5 11 = הדיח. 'חמס נ übersetzt man: fügt seiner Seele (= sich selbst) Unrecht zu. Aber dieser Ausdruck ist hier zu schwach, besonders da in der Parallele steht: er liebt den Tod. Wahrscheinlich ist 'מאס נ »verachtet sein Leben« zu lesen, vgl. 15 32. א und ה sind oft infolge undeutlicher Aussprache verschrieben, vgl. 22 21. Zph 3 4 (המסו = מאסו).

Cap. 9. v. **1—3** Die 'חכ — zur Form vgl. 1 20 — hat nun ihr Haus fertig gebaut, ein Festmahl angerichtet und sendet jetzt ihre Dienerinnen aus, alle zur חֲנֻכָּה, zur festlichen Einweihung des Gebäudes, einzuladen. Das Capitel setzt mit diesem Bilde deutlich den Schlussstein zu dem vorliegenden Büchlein, will aber wahrscheinlich zugleich Einladung und Einleitung zum Folgenden, Cap. 10 ff., sein. ביתה v. 1 = 'ב׳ לה, vgl. das bereits angeführte Beispiel aus den Psalmen השׁבי־רעתי = 'ה׳ רעה לי. חצב heisst *λατομέω*

9 [1]Die Weisheit hat sich ihr Haus gebaut,
Hat ihre sieben Pfeiler aufgerichtet,
[2]Hat ihr Schlachtvieh geschlachtet, ihren Wein gemischt,
Auch den Tisch bereits angerichtet,
[3]Hat ihre Dienerinnen ausgesandt,
Lädt ein zur Seite (?) der Hochwerke der Stadt:
[4]»Wer ein Thor ist, kehre hier ein,
Und wer unverständig ist, dem will ich (etwas) sagen.

---

Steine brechen, wie חטב *κόπτω*, Holz fällen (חֹטֵב = *ξυλοκόπος*). Man lese für חצבה besser הצבה = הציבה. »Ihre« 7 Pfeiler, d. h. die 7, die man gewöhnlich zu einem Hause braucht. Mindestens besass ein Haus vier עמודים, nicht »Säulen«, sondern hölzerne Tragpfeiler, an jeder Ecke des Quadrates oder länglichen Rechteckes einen. Dieselben waren mit den אדנים in die Erde eingelassen (טבע) und standen auf je einem אבן פנה. An den vier (oberen) Ecken waren die von innen oft schön geschnitzten und verzierten (זויה) Tragbalken durch hölzerne Klammern oder Nägel (*ἱμάντωσις ξυλίνη*) fest verbunden mit den aufliegenden קורות. Das Innere bestand seit den ältesten Zeiten bis spät in die griech. Zeit für gew. wie der Tempel aus 2 Räumen, dem Wohn- und Besuchsraum und dem kleineren חדר dahinter. Beide waren durch eine feste Wand getrennt, die mit 2 weiteren עמ' in die Längswände des בית eingriff; der 7te Pfeiler stand in der Mitte der hinteren Wand des חדר. Einen inneren unbedeckten Hof nach griech.-röm. Art kennen die gew. Häuser dieser Zeit nicht, wohl aber standen sie gew. in einem חצר. טבח v. 2 ist das Wort für Schlachten zum profanen Gebrauch, זבח gewöhnlich zu religiösem Zweck. Das אף fügt das Folgende als Steigerung hinzu: ja sie hat schon . . ; bisweilen annulliert א' den vorhergehenden Ausdruck als zu schwach, so dass man es in dem Falle wiedergeben kann: nein vielmehr, lat. imo. ע' שלחן ist der gewöhnl. Ausdruck für anrichten. v. 3 erst wenn das Mahl fertig und alles angerichtet ist, ergeht die Einladung vgl. Lk 1417. Tob 21ff. vgl. Est 58ff. 614. קרא hat hier die spez. Bedeutung: einladen. על־ג' מ' ק' heisst nicht: auf dem Rücken der Höhen der Stadt, על־גף resp. ע' גפי ist vielmehr adverb. Ausdruck = zur Seite, neben (vgl. ע' דרך); גף ist nicht Rücken, sondern Seite = גַּפָּה bei ס 4016 (על גפת נחל), entsprechend dem targum. גף und aram. גַּף vgl. Glossar zu ס. Wahrscheinlich aber liegt eine Textverderbnis vor. LXX lasen in dem Worte ב statt פ(גב־[ע]) und Hieron. hatte deutlich על גבי (= ad arcem) vor sich; גב scheint ein Gewölbe zu bedeuten, auch eine Art oder ein Stück Befestigung, vgl. Ez 1624ff. Job 1312. Den Ausdruck מרמים hatten wir schon 82 und ebenda v. 3 das Wort קרת. Man erklärt ק' gewöhnlich als Stadt, es scheint aber eine speziellere Bedeutung zu haben. Es steht 83 von der Örtlichkeit am Eingang in die Stadt, bei den Thoren, wo die מרמים sind; ebenso scheint es 1111 spez. von den Festungswerken der Stadt zu stehen, sicher bezeichnet es das Lokal beim שער Job 297. Der Ort, wo die ח' ihre Einladung ertönen lässt, ist derselbe wie 81ff. und 120ff. So sind auch hier unter מר' ק' nicht irgend welche natürl. Anhöhen innerhalb der Stadt gemeint; ע' ג' מ' קרת ist sachlich dasselbe wie ליד שערים 83. v. 4 Das Fragewort מי ist hier fast zu einem Relativum geworden, ein interessantes Beispiel (neben andern, vgl. Eccl 59. Ps 3413f.) für den Übergang der Fragesätze in Relativsätze, wozu sich auch bei Sirach Parallelen finden, vgl. z. B. ܣ 120. Dass מי hier die Bedeutung quisquis hat, ist nicht zu erweisen, es entspricht ganz dem syr. מן ד (= מי זה) oder אינא ד. Solche Fragesätze schleifen sich ab (vgl. הלא = הנה) und vertreten in der Folge die mangelnden Nebensätze. So sind z. B. die Fragesätze ܣ 722. 321 so gut wie Bedingungssätze, vgl. das aram. הן, das zugleich Frage- und Bedingungspartikel ist. Ähnlich למה, ad quid, cur = ne, למא. ח' יסור heisst nicht: er weiche von dem Weg, den er jetzt geht, ab hierher (Berth.) sondern ist term. techn. für einkehren = syr. סטו לותי ܣ 2419. Freilich ist dies hinzeigende הנה nicht ganz leicht zu erklären, denn die Weisheit sitzt ja nicht vor ihrem Hause, wie die Thorheit v. 13ff., sondern steht an den Thoren, nicht weil da

[5]Kommt, nehmt Teil an meiner Mahlzeit,
Und trinkt den Wein, den ich gemischt habe;
[6]Lasst fahren Thorheit, damit ihr lebet,
Und geht auf dem Wege der Einsicht!« —
[7]Wer einen Spötter zurechtweist, gewinnt sich Schande,
Und wer einem Frevler Vorwürfe macht, dem ist's zum Schandfleck.
[8]Mach dem Spötter keine Vorwürfe, damit er dich nicht hasse,
Mach sie dem Weisen, so wird er dich lieb gewinnen.
[9]Gieb dem Weisen, so wird er noch weiser werden,
Belehre den Gerechten, so wird er zunehmen an Lehre.
[10]Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht,
Und Respekt vor dem Allheiligen ist Einsicht.
[11]Denn durch mich wird dein Leben lang,
Und mehren sich dir die Jahre des Lebens.

---

ihr Haus ist, sondern weil da der beste Platz ist, um ihre Einladung an alle heranzubringen. Den MT von v. 4b erklärt Del.: wenn einer ein Unverständiger ist sagt sie zu ihm; mit אמרה לו würde also die kaum begonnene Rede unterbrochen werden und zwar gänzlich unmotiviert, um im Folgenden wieder angeknüpft zu werden. In v. 16 ist derselbe Vers noch einmal zu lesen und zwar besser erhalten; nach diesem Text hat man vor ח' לב und vor אמרה ein ו einzusetzen und dann nicht אָמרה zu vokalisieren, sondern אמרה, was dem Hortat. יסור völlig entspricht. v. **5—6** לחם ist nicht Brot, sondern die Mahlzeit vgl. v. 2a; wenn die Mahlzeit eingenommen ist, beginnt von ihr getrennt der משתה Σ 34 12—35 13. In v. 6 giebt der Verfasser den Schlüssel zu seiner Allegorie: Brot und Wein sind die Weisheitsregeln, die die Schüler befähigen, die פת' zu verlassen, es ist *ἄρτος συνέσεως* und *οἶνος σοφίας* (Gen. epexeg.), mit denen sie die Geladenen bewirtet, Σ 15 3. פתא' kann hier nicht die Thoren bedeuten, sondern muss ein Abstraktum sein wie das parallele בינה; der Imperat. עזבו erfordert ebenso notwendig ein Objekt, wie die Anrede (פת' als Vokativ gefasst) gänzlich überflüssig wäre. פת' ist ein wahrscheinlich ebenso gebildetes Abstraktum wie אהבים, wie es auch die LXX auffassen. v. **7—8** מומו v. 7b wird man als Prädikat aufzufassen haben, nicht als Obj. zu לֹקח, obwohl sonst in solchen Fällen das in der ersten Vershälfte stehende Verb gewöhnlich auch noch für die 2te gilt. מום ist der Schandfleck, der den שם jemandes verunziert vgl. כ 44 19 = דפי resp. דבה griech. *μῶμος* vgl. Σ 11 33. Der לץ kann keinen ehrlichen Tadel vertragen und rächt sich heimtückisch durch Verbreitung lügenhaften Geredes an dem unbesonnenen Mahner. Die beiden Verse gehören in's Capitel der häufigen Klugheitsmassregeln: sei vorsichtig im Reden, stosse bei niemandem an, mach dir keine Feinde etc. Wer so unvorsichtig einen andern tadelt, ist ein Thor 11 12. Mit der Rede der Weisheit v. 5f. stehen diese Verse in gar keinem Zusammenhang. v. **9** Zu תן ist aus dem Folgenden etwa zu ergänzen חכ'. עוד = *μᾶλλον* zur Bezeichnung des Comparativs, wie öfter in den Psalmen. לקח wie 1 5. 4 2. Die Sache des Lehrers ist das מתת = *δόσις* (Substant. verbale), die Aufgabe des Schülers das לקח, das accipere, = *λῆμψις* vgl. ס 42 7. Dann wird לקח auch konkret gebraucht, wie traditio und קַבָּלָה. צדיק und חכם stehen hier parallel, denn die wahre W. ist eben sichtbar in der Erfüllung der Gebote des Gesetzes als der Quelle *τῆς ζωῆς καὶ τῆς σοφίας*. v. **10** תחלה ersetzt das gewöhnliche ראשית und stellt zugleich seine Bedeutung (nicht etwa = die Hauptsache) fest. ד' קד' steht hier für ד' אל' 2 5. ד' bezeichnet sich kümmern, vor Augen haben. קד' ist Plural. der Art wie אלהים, עליונין. v. **11** Hier redet jedenfalls wieder die Weisheit, der Vers könnte also begründende Fortsetzung zu v. 6 sein, wobei der Übergang in der Anrede aus dem Plural in den Singular nicht unmöglich wäre; doch lässt sich ein sicheres Urteil nicht gut fällen. Auffällig ist in der 2ten Vershälfte ויוסיפו; da das בי noch v. 11b gehört, ist jedenfalls שנ' ח' Subjekt. Die Aushilfe Del.: sie werden dir mehren d. h. man wird d. m. = es

[12]Wenn du weise bist, bist du's dir zu Nutze,
Und wenn du ein Spötter bist, hast du's allein zu tragen.
[13]Das Weib »Thorheit« ist sinnlich aufgeregt,
Leichtfertig und denkt nicht daran sich zu schämen.
[14]Und sie sitzt am Eingang ihres Hauses,
Auf einem Sessel bei den Hochwerken der Stadt,
[15]Indem sie einlädt die Vorübergehenden,
Die ihre Wege in Rechtlichkeit wandeln:
[16]»Wer thöricht ist, kehre hier ein,
Und wer unverständig, dem will ich was sagen:
[17]»Gestohlener Trank schmeckt süss
»Und heimliches Brot ist köstlich«.
[18]Und er denkt nicht daran, dass dort die Schatten weilen,
In den Tiefen der Hölle ihre Geladnen lagern.

---

wird dir gemehrt werden, ist an unsrer Stelle ohne Sinn. v. **12** Den Segen der Weisheit schmeckst du allein, ebenso wie den Unsegen des Unglaubens (לצון). חשא hier absolut gebraucht im Sinne des gewöhnl. נ' עון. LXX scheinen sich den Vers für ihr Verständnis zurechtgemacht zu haben. Der Gedanke passt so wenig wie v. 7—10 (11) in die Einladung der Weisheit. LXX haben hier noch 3 Verse, die deutlich nach Sprache und Inhalt auf ein hebr. Original zurückgehen. v. **13** Wie der Verfasser die חכמה als חכמות personifiziert hat, so stellt er hier die Thorheit als כסילות vor Augen. Er malt sie mit den Farben, die die vorausgehenden Capitel besonders Cap. 7 hergegeben haben. המיה war dort (7 11) bezeichnendes Beiwort der Ehebrecherin, nicht etwa »lärmend« zu übersetzen. Schwierig ist die grammatische Bestimmung des פת' v. 13b, ob es Subjekt ist wie א' כסיל' oder Prädikat zu diesem Subj. neben המ'. Bei dem überlieferten Text wird wohl letztere Erklärung zu bevorzugen sein. Die letzte Hälfte von 13b lautet nach MT: und nicht weiss sie irgend etwas. Diesen Worten ist ohne Künstelei ein in den Zusammenhang passender Sinn nicht abzugewinnen, weshalb Hitzig mit Recht nach LXX statt מה liest כלמה, vielleicht besser הכלם vgl. Jer 8 12. בל י' ist mehr wie sie weiss nicht, vielmehr: sie kümmert sich nicht drum vgl. Jer 3 3. 8 12. v. **14** מר' קר' ist absolute Ortsbestimmung, vgl. zur Sache oben v. 3. קרת ist der Ort am Thore, wo die Ältesten und Richter ihre כס' haben und ihren מושב halten, Job 29 7ff. v. **15—18** Die personifizierte Unzucht redet gerade die ישרי־ד' an, um sie zu verlocken, ein Ausdruck, in dem übrigens die Wirklichkeit in das Bild spielt, denn י' ד' wird nie mehr im ursprüngl. Sinn verstanden. Die Anrede der zu Verführenden als פתאים v. 16 kann, wie sich von selbst versteht, nur vom Standpunkt des Verfassers aus gemeint sein, vgl. zu 1 11ff. Hinter וא' לו hat man sich einen Doppelpunkt zu denken, v. 17 enthält, was die כסיל' ihm mitzuteilen hat. v. 16 kam schon oben als v. 4 vor, ist aber erst hier, wie v. 17 und der Zusammenhang (vgl. zu הנה oben) zeigt, an seiner richtigen Stelle. Heimliches Brot und gestohlenes Wasser ist ein Bild für den ehebrecherischen Umgang, vgl. Σ 23 17. Prv 5. v. 18 enthält die abschliessende Bemerkung des Verfassers. רפא' sind die wesenlosen Schatten der Unterwelt, dann auch diese selbst, wie in den Psalmen bisweilen. V. 18b ist noch abhängig von dem כי 18a. — Während das Festmahl der Weisheit und ihre Einladung zu demselben v. 1—6 wohl begründet ist, ist das Auftreten der Thorheit v. 13ff. gänzlich unmotiviert resp. hat nur seinen Grund in der Absicht, die Thorheit personifiziert wie die Weisheit dieser am Schluss scharf gegenüber zu stellen. Dabei merkt der Leser leicht, dass die כסיל' ganz mit den Farben des ehebr. Weibes aus den vorhergehenden Capiteln gemalt ist, so dass dem Verfasser Thorheit und Unzucht zusammen fallen. Aus dieser Thatsache ergiebt sich deutlich, dass der Abschnitt v. 13ff. nicht aus der Feder des Verfassers des Ganzen ist. Zweitens aber folgt daraus mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser von v. 13ff. in der א' זרה der vorher-

## Cap. X—XXII, 16.

10 [1]Sprüche Salomos.
Ein weiser Sohn macht seinem Vater Freude,
Aber ein thörichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter.
[2]Nichts helfen ungerecht erworbne Schätze,
Gerechtigkeit dagegen errettet vom Verderben.
[3]Der Herr lässt den Hunger der Gerechten nicht ungestillt,
Aber die frevelhafte Gier der Gottlosen stösst er vom Ziel ab.
[4]Armut erschafft der Faule,
Aber der Fleissige bringt's zu Reichtum.

---

gehenden Capitel nicht realiter ein unzüchtiges Eheweib von Fleisch und Blut gesehen hat, sondern eine allegorische Personifikation der Thorheit. Der Anstoss, den man an einzelnen obszönen Schilderungen in diesem Büchlein nahm, wie überhaupt die ganze zum Allegorisieren neigende Betrachtungsart der Zeit verleiteten schon frühe dazu, in der א׳ ז׳ eine Personifik. der Thorheit gegenüber der Weisheit zu finden. Dies Bestreben zeigt sich deutlich schon in der ältesten (griech.) Übersetzung, beherrscht die mittelalterliche Exegese und spukt bis in die neueste Zeit.

Cap. 10. v. **1** Dem verbalen Prädikat in v. 1a entspricht das Substantiv תו׳ v. 1b; so könnte es ohne eine Änderung oder Modifizierung des Inhalts auch v. 1a heissen שמחת־א׳. שמ׳ ist im Hebr. weniger innerlich und ideal wie bei uns, mehr äusserlich und konkret; wenn z. B. der Vater wegen seines Sohnes gelobt und gesegnet (ברכה) wird, oder wenn er sieht, wie sich seine Feinde über sein wohlgeratnes Kind ärgern, dann ist das eine שמחה; eine תוגה ist es z. B. wenn die Leute ihn als Vater eines so ungeratnen Sohnes verfluchen, oder ihn höhnen und spotten, und er schweigen muss. v. **2** Vgl. Ez 7 19. Der Vers redet von dem יום עברה, an dem Gott Gericht hält über einen Menschen. Der Frevler denkt in der Not: wenn ich Gott reiche Opfer und Gaben bringe, lässt er sich schon bestechen Σ 7 9, aber sein Geld nützt ihm nichts, denn Gott ist gerecht und nimmt kein שחד an. Wenn er aber mit seinem Strafgericht an einen צדיק kommt, dann kann der ihm eine Menge guter Werke vorweisen und diese seine צד׳ interveniert dann beim Richter für ihn vgl. Σ 3 14f. Esr 5 19. 13 14. Dan 6 23. Die späteren Juden verstanden unter צ׳ *ἐλεημοσύνη* Almosen, vgl. Tob 12 9. Zu dem Gebrauch von הועיל vgl. 11 4. הציל = מלט bedeutet eigentlich jemanden oder etwas aus der Hand der Feinde oder den Zähnen der wilden Tiere (טרף) entreissen; dann ist es in den Psalmen und im Job sehr gewöhnlicher Ausdruck für den Armen erretten aus der Obmacht des reichen Bedrückers. v. **3** נפש Sitz des Begehrens, hier spez. des Hungergefühls, in den Psalmen auch bisweilen = Wut, Rachsucht. הוה ist die Steigerung der נ׳ in's Frevelhafte, vgl. die Verbindung הות־נ׳ Mch 7 3. הדף = הדיח Ps 5 11. Die Gerechten haben immer ihr täglich Brot, wenn sie auch arm sind Tob 4 21, Gott sorgt für sie, denn auch das gehört mit zu seiner Bundespflicht Ps 111 5. 37 19ff. 34 11. Dagegen die Pläne der Gottlosen, die nicht reich genug werden können, macht er zu nichte. v. **4** Nach bekannter (vgl. zu 6 16ff.) Figur bezeichnet hier יד־ח׳ den Fleissigen, folglich ist כ׳ רמ׳ der Faule, eigentl. die lässige Hand oder Hand der Lässigkeit? ר׳ scheint Adjektiv zu sein, vgl. zu 12 27. In den Psalmen hat רמ׳ immer dieselbe Bedeutung wie מרמה. Den überlieferten Text 4a übersetzt Del.: arm wird, wer lässige Hand führt. Für diesen ungewöhnl. Gebrauch von עשה beruft man sich auf Ps 52 4, 101 7, aus welchen Stellen hervorgehen soll, dass ע׳ רמ׳ eine gebräuchliche Phrase sei; aber der Gebrauch von ע׳ ר׳ im Sinne von ע׳ מר׳ hat mit unsrer Stelle gar nichts zu schaffen und Del.'s Auffassung ist ohne jede sprachliche Parallele. Dasselbe Bedenken erhebt sich gegen die zweite Auffassung: arm ist (Berth. »wird« Now.) wer mit träger Faust schafft; die sprachliche

[5]Es sammelt in der Ernte ein kluger Sohn,
Aber unthätig schläft in der Ernte ein nichtsnutziger Sohn.
[6]Heil und Segen sind bestimmt für das Haupt des Gerechten,
Und der Mund der Gottlosen birgt Bedrückung.
[7]Das Andenken des Gerechten gereicht zum Segen,
Doch der Namen der Frevler wird verflucht.
[8]Der Kluge nimmt Ratschläge an
Doch der thörichte Schwätzer wird . . . . .

---

Schwierigkeit wird durch Hinweis auf Jer 48 10 nicht gehoben. Ausserdem widersprechen beide Erklärungen dem einfachsten Gesetze des Parallelismus, כ' ר' muss ebenso Subjekt sein wie י' ח־'. Man hat statt des Partiz. resp. Adjekt. רָאשׁ mit LXX das Substant. zu lesen רֵאשׁ; erst so erhält man eine treffende Parallele zu 4b und ein überraschendes Wortspiel: der Faule schafft — in dem spez. Sinne erwerben, produzieren, wie ע' פרי etc. — aber sein Produkt ist Armut, gewissermassen ein מעשה שקר. יעשיר 4b ist wohl nicht zu übersetzen »macht reich« — denn י' ח־' ist ja ganz dasselbe wie der Fleissige —, sondern entsprechend dem »schafft A.« schafft Reichtum; das Hiphil ist innerlich transitiv = יעשה עשר, vgl. Job 14 9, wo יַפְרִחַ und ע' קציר in Parallele stehen. v. **5** קיץ und קציר in Parallele wie 6 8. Man legt dem מביש einen zu speziellen Sinn bei, wenn man übersetzt: ein Schande machender; er ist unser nichtsnutzig, vom Verschwender und Faulenzer gebraucht vgl. 17 2. ב' ח' resp. ב' מ' sind Subjekte, nicht etwa Prädikate. Zu dem Schlafe als Bild der Faulheit vgl. 6 9f. v. **6** ב־' wie oft konkret; der Gerechte trägt aus dem göttl. Gerichte ב־' davon, vgl. Ps 24 5. ל־' bezeichnet den Dat. commodi im Gegensatz zu dem häufigen על־ר' (גמל). Das selbstverständliche Subjekt des Segnens ist Gott. Die zweite Vershälfte hat man versucht auf alle mögliche Weise mit der ersten in Verbindung zu bringen, sogar durch die Auffassung: die von ihm ausgegangenen Frevelthaten bedecken, d. h. stopfen den Mund des Frevlers (Del.) — aber eine solche Verbindung zwischen beiden Vershälften besteht nicht, wir haben hier einen der häufigeren Fälle anzumerken, wo die entsprechende Vershälfte verloren gegangen ist. v. 6b besagt: die Rede (= der Mund) der Gottlosen ist voll heimlicher Schlingen, um den Nächsten in ihre Gewalt zu bekommen; sie sind darauf aus, den Nächsten in Handel und Wandel — das ist der Tummelplatz ihrer bösen Anschläge — zu übervorteilen etc. Derselbe Vers steht 11b an seiner richtigen Stelle. v. **7** Die Gerechten hinterlassen nach ihrem Tode einen שם טוב und dieser gereicht zum Segen, d. h. man gedenkt ihres Namens segnend, indem man etwa hinzufügt »Gott segne ihn«, oder — auch das liegt in dem Worte — man gebraucht ihr Andenken zur ברכה: »Gott segne dich wie den und den«. Der Segen und Fluch von seiten der Menschen ist aber nur die Kehrseite von dem göttlichen Segen und dem göttl. Fluche. Wer glücklich ist, mit Kinderglück und irdischem Wohlstand gesegnet, den beeilt man sich als einen von Gott gesegneten ebenfalls zu segnen; der göttlichen Gerechtigkeit dagegen, die den Frevler vernichtet und aus dem Erdboden gerissen hat, zollt man seine Anerkennung (הצדיק אל'), indem man den Gottlosen ebenfalls verflucht. So spricht der Vers zugleich aus, dass der Gerechte das Feld behalten hat und der Gottlose elend zu Grunde gegangen ist. Segen und Fluch der Menschen sind der Wiederhall des Segens und Fluches Gottes, d. h. des äusseren Ergehens, vgl. Lev. 19 14. II Sam 16 5ff. ס 42 11 (der Vater einer missratenen Tochter wird vom Volk verflucht). Die zweite Vershälfte lautet nach dem MT: der Name des Frevlers verfault. Abgesehen davon, dass der Ausdruck רקב schwerlich so gebraucht werden kann, wäre die Parallele zu 7a ganz ungenügend; man lese ינקב, dieselbe Parallele findet sich 11 26. v. **8** חכם wird durch לב (= Verstand) näher bestimmt, wie אויל durch שׂפ'. Der Kluge nimmt מ' an und gewinnt so לקח. Was לבט — ausserdem noch v. 10 und Hos 4 14 in einem eingeflickten Spruch vorkommend, dergleichen sich mehrere in Gesetz und Propheten zerstreut finden — bedeutet, ist ungewiss. In Betracht kommt nur die Be-

[9]Wer einfältiglich seinen Weg geht, geht sicher,
Wer aber krumme Wege einschlägt . . . . . .
[10]Wer die Augen hämisch verzieht, verursacht Schmerz,
(Und der thörichte Schwätzer wird . . . . .).
[11]Ein Quell der Heiles ist der Mund des Gerechten,
Aber der Mund der Frevler birgt Bedrückung.
[12]Abneigung ruft Streitigkeiten hervor,
Aber alle Vergehen verdeckt Liebe.

---

deutung, die das Wort im Syr. und dem späteren Jüdisch hat: drängen, Mühe machen, — womit aber hier nichts anzufangen ist. Gewöhnl. erklärt man mit Berufung auf angeblich arabischen Sprachgebrauch: er wird zu Boden gestreckt = er kommt zu Falle. Aber Berufungen auf das Arab. sind immer sehr vorsichtig aufzunehmen und haben in solchen Fällen, wo das Wort in den verwandten nordsemit. Sprachen mit bestimmter Bedeutung vorkommt, kaum einen Wert. Es dürfte statt ילבט zu lesen sein ילכד, wie wahrscheinlich auch LXX (wie der Syrer) lasen; vgl. ihr *ὑποσκελισθήσεται* mit 20 11, wo die Ald. התנכר = התלכד mit demselben *ὑποσ.* wiedergiebt vgl. Schleusner unter *ὑποσκελίζω.* ט = ד wie z. B. Job 18 3 נטמינו = נדמינו (vgl. Ps 49 14b), und ב = כ wie sehr oft. v. 8b findet sich nochmal v. 10b. v. **9** תום = צדקה, oft das unsträfliche Wandeln nach dem Gesetz, LXX hier *ἁπλῶς*, vgl. die *ἁπλότης* der Märtyrer I Mak 2 37ff. Hier bezeichnet es die Eigenschaft dessen, der sich durch keine böse Lust nach Gewinst verführen lässt, krumme Wege zu gehen, sondern der auf dem graden bleibt und in einfältigem Gottvertrauen Ihm die Sache anheimstellt. Wer so wandelt geht sicher d. h. nicht subjektiv, sondern objektiv, seine Gerechtigkeit (תמה = צ׳) schützt ihn, dass er nicht anstösst und zu Fall kommt; בטח wie 1 33. Zu dem »er geht ungefährdet« muss nun das parallele יודע das entsprechende Ergehen des Frevlers bringen. Ew. und andere übersetzten: er wird gewitzigt, als ob das Niphal Passiv zu הודיע wäre. Del. weist diese Auffassung mit Recht zurück, aber seine eigne Auffassung: er wird durchschaut, hat den Sinn und den Sprachgebrauch ebenso wenig für sich. LXX lasen hier ebenfalls יודע = *γνωσθήσεται*, aber 13 20b übersetzen sie hebr. ירוע mit *γνωσθήσεται*, lasen also יודע. An unsrer Stelle würde ירוע sehr gut passen im Gegensatz zu ילך ב׳, ebenso wie 11 15 beide Begriffe in Parallele stehen. v. **10** ק׳ ע׳ kann hier nicht dasselbe sein wie ק׳ בע׳ 6 13; dort bedeutete es das heimliche Zwinkern mit den Augen, um den Genossen des Frevels ein von dem Opfer unbemerktes Zeichen zu geben, hier ist es Gebärde des Hämischen über das dem Nächsten widerfahrene Unglück, wie Ps 35 19. Die zweite Vershälfte trafen wir 8b an ihrer passenden Stelle, hier lässt sie sich mit 10a schlechterdings nicht in Zusammenhang bringen. LXX werden wohl die ursprüngliche Fortsetzung zu 10a besitzen: *ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ* = ומוכיח . . . יעשה שלום; die offne und ehrliche Rüge bildet den Gegensatz zu der hämischen Schadenfreude, wie das ע׳ של׳ den G. zu נתן ע׳. Das *εἰρηνοποιεῖν* besteht aber nicht darin, dass der *ἐλέγχων μ. παρρ.* irgend wie Friede schafft zwischen streitenden Parteien, sondern ein *εἰρηνοποιός* Mt 5 9 ist der, der den שלום seines Nächsten im Auge hat, der zu den אנשי של׳ gehört vgl. Ps 37 37. 35 19f., die das Beste ihres Nächsten aufrichtig wollen, so dass sich עשה ש׳ nicht sehr von ע׳ חסד unterscheidet. v. **11** Den Worten (= פי) der Gerechten kann man trauen, sie sind lauter und zuverlässig, ihre W. sind aufrichtig gemeinte דברי־שלום vgl. Ps 35 20; dagegen die Frevler sind wohl דברי־ש׳ עם רעיהם, aber in ihrem Herzen ist רעה Ps 28 3, sie ersinnen ד׳ מרמות Ps 35 20, unter ihrer Zunge ist עמל und און Ps 10 7. Alle diese Ausdrücke gehen auf die Unzuverlässigkeit der פעלי־און in Handel und Wandel, daher ihr ימין genannt wird ein י׳ שקר Ps 144 8. V. 11b stand v. 6b am unrechten Orte. v. **12** Wer seinem Nächsten in Liebe ergeben ist, gerät nicht gleich in Zorn und verbreitet nicht schadenfroh seine Vergehen. Die Liebe verdeckt alle V. soll schwerlich heissen: der treue Freund entschuldigt seinen Nächsten bei andern, redet Gutes von ihm und kehrt alles zum Besten — auch nicht:

[13]Auf den Lippen des Verständigen findet sich Weisheit,
Und die Rute gehört auf den Rücken des Thoren.
[14]Kluge bewahren für sich Kenntnis,
Der Mund der Thoren dagegen ist eine drohende Gefahr.
[15]Der Besitz des Reichen ist seine feste Stadt,
Dagegen der Einsturz des Armen ist seine Armut.
[16]Der Erwerb des Gerechten gereicht zum Segen,
Aber das Einkommen des Frevlers zum Verderben.
[17]Auf dem Wege zum Glück ist, wer Zucht bewahrt,
Wer aber Vorwürfe verwirft, geht zu Grunde.
[18]Feindschaft verbirgt der Lügner,
Und wer Verleumdung verbreitet ist ein Thor.
[19]Bei vielen Worten bleibt Vergehen nicht aus,
Drum hütet seine Zunge der Kluge.

---

er vergiebt ihm im Herzen bei sich seine V., — sondern nach 17 9 vgl. 28 13 er erzählt die 'פ seines Freundes nicht weiter. v. **13** Wer verständig ist, trifft das richtige Wort, beleidigt niemanden unter der Umgebung sondern gewinnt alle, indem er jedem etwas Angenehmes zu sagen weiss; חכמה bezeichnet hier die geschmeidige Klugheit und Bescheidenheit, die es versteht, sich das Wohlwollen der Menschen zu erwerben. Der Thor dagegen redet drauf los und sich selbst in's Verderben. »Wenn er zahllose Feinde hätte, könnten sie ihm nicht so viel schaden wie seine Zunge. Beständig ist er in Lebensgefahr; sein Antlitz ist nie heiter, wegen der Schimpfworte, die er hören muss«, Menander S. 70. v. **14** Der Inhalt des Verses steht nicht ganz fest. Wahrscheinlich soll gesagt werden, dass kluge Menschen das, was sie etwa vernommen haben, nicht ausschwätzen, sondern für sich behalten, während der Thor gleich alles ausposaunt und daher der Schrecken aller ist, vgl. Σ 9 18: *φοβερὸς ἐν πόλει αὐτοῦ ἀνὴρ γλωσσώδης*. v. **15** Die Wortstellung in beiden Vershälften ist, wie sehr oft, chiastisch. Subjekte sind 'הון ע und רישם. Da in der zweiten Vershälfte das Prädikat voransteht, so wird ihm das eigentlich dem Subjekt zugehörige דלים zugeordnet, während sich das Subjekt mit dem Pronomen begnügen muss. Der Vers besagt, dass der Reiche in seinem Reichtum vor allen Gefahren geschützt ist, wie in einer Festung, er hat viele Freunde, die ihn schützen, vor Gericht erhält er durch seinen Einfluss Recht etc. — Dagegen die Armut ist für den Bedürftigen gerade das Gegenteil einer Festung, nämlich eine מחתה, eine ruina, in die jeder leicht eindringen kann. Wenn ihn Nöte und Gefahren »umdrängen« oder »umlagern« (vgl. Ps 27 1ff.), stellt sich kein Geld und kein Freund in die Bresche (פרץ), sondern alle geben seine Verteidigung als nutzlos auf. v. **16** Eigentl. ist bestimmt zu . . . ; ל giebt Zweck und Ziel an wie oben v. 7a. Was der Gerechte erwirbt, geniesst er in einem langen glücklichen Leben. חטאת kann hier in Parallele mit חים nur das äussere Ergehen, also Sündenstrafe, Verderben bedeuten, wie öfter. v. **17** Der MT will 'א ל übersetzt haben: Weg zum Leben ist's, wenn einer etc. 'א חים wäre freilich in den Proverbien ein sehr gewöhnlicher Ausdruck, 'א לח' jedoch in demselben Masse ungewöhnlich. Die Verbindung sowie das parallele מתעה legen nahe, 'א als Partizip zu lesen. מתעה ist nach unsrer Auffassung intransitiv, eigentl. ein sog. innerl. Transitiv, etwa = עשה תועה, vgl. zu v. 4. Inhaltlich deckt es sich mit אבד, das spez. bedeutet sich (in der Wüste) verlieren und umkommen, vgl. Job 6 18 und den Ausdruck צאן אובד. v. **18** 'ש שקר unterscheidet sich in nichts von 'איש־ש. Die Übersetzung: »wer F. b. ist ein Lügenmaul« ergiebt keinen Sinn oder ist geradezu falsch; denn von dem allgemeineren »wer F. b.« konnte nicht das spezielle »Lügenmaul« ausgesagt werden. v. **19** פשע scheint hier nicht die Sünde gegen Gott, religiöses Vergehen, zu bedeuten, sondern Fehltritt, faux pas in der Unterhaltung, dass man sich verspricht, etwas ausplaudert was Geheimnis bleiben sollte, sich ahnungslos ausholen lässt etc., vgl. 12 13; deshalb wünscht sich der weise Sirach auf seinen Lippen

[20]Auserlesnes Silber ist die Rede des Gerechten,
Aber der Verstand der Frevler ist nichts wert.
[21]Die Lippen des Gerechten gewinnen viele,
Aber die Thoren gehen aus Mangel an Verstand zu Grunde.
[22]Der Segen des Herren ist's, der Reichtum bringt,
Und neben ihm thut menschliche Mühe nichts hinzu.
[23]Wie etwas zum Lachen ist dem Thoren das Frevel thun,
Und Weisheit besitzt der verständige Mann.
[24]Die Angst der Frevler erreicht ihn
Und das Begehren der Gerechten erfüllt Er.

---

*σφραγῖδα πανοῦργον* (= חתם ערום), Σ 22 27. 23 1ff. und giebt seinen Schülern den Rat Σ 28 25f. Das ו in 19b ist begründend, Subjekt ist wohl משכיל, ohne dass die Auffassung dieses Wortes als Prädikat ausgeschlossen ist. v. **20** Die Zunge d. h. die Rede und die Worte des Gerechten sind wertvoll, echt und klar wie köstliches Silber. v. **21** 'שפ Lippen = Worte; der Gerechte ist hier fast so viel wie der Weise. Ein solcher Gerechter hat Honig auf den Lippen, so dass ihn die Leute gern haben und er viele Freunde gewinnt, Σ 6 5 *λάρυγξ γλυκὺς πληθυνεῖ φίλους αὐτοῦ*, während der Thor durch unbedachte Äusserungen und unklugen Tadel sich den »Tod« zuzieht, d. h. Hass und Feindschaft erweckt, denn *ὁ προπετὴς ἐν λόγῳ αὐτοῦ μισηθήσεται* Σ 9 18b, vgl. Σ 20 5ff. 21 7. Falsch die Erklärer: »weiden viele«, der Gedanke wäre fremd und hier ganz unpassend; das hier gebrauchte רעה entspricht dem hebr. רבה (arab. רבי). v. **22** עשׁר erscheint immer als ganz besondre Gnadengabe Gottes, als Belohnung für treues Ausharren in der Gottesfurcht (= Weisheit); die menschliche Mitthätigkeit kommt dabei gar nicht in Anschlag. v. **23** Die erste Vershälfte erklärt man: wie wenn es sich um ein lustiges leichtes Spiel handelte, so verübt der Thor leichtfertig seinen Frevel. Die zweite Vershälfte sucht man so mit der ersten in Verbindung zu setzen, dass man כשחוק auch noch zu ihr zieht: ebenso ist dem verständigen Manne die Weisheit etwas Leichtes, gleichsam Scherzendes — was einen sehr hinkenden Vergleich abgiebt; zudem verbietet sich diese Erklärung dadurch, dass so das einmalige כשחוק gezwungen wird, zwei so ziemlich grade entgegengesetzten Stimmungen zum Ausdruck zu dienen, auch ist die Verweisung auf 8 31f. verfehlt, vgl. dorten. Der überlieferte hebr. Text v. 23b lässt sich nur so übersetzen wie oben; dann hätte man, abgesehen von der Trivialität des Gedankens, auf jede Verbindung mit v. 23a zu verzichten. Doch ist der MT sicher verderbt. In 23b erwartet man zu dem 'כש 23a notwendig eine Parallele und diese liefert die einfache Umstellung des überflüssigen חכמה in כְחמה; das Subjekt in beiden Vershälften ist עשות זמה: wenn Frevel geübt wird, so ist das dem Thoren etwas worüber man lacht, aber für den verständigen Mann ein Gegenstand des Zornes. חמה (resp. קצף) als Gegensatz zu שחוק wird bekanntlich so absolut gebraucht vgl. z. B. Σ 26 8: *ὀργὴ μεγάλη γυνὴ μέθυσος*, auch Σ 25 22. Das persönliche Subjekt im Infinitivsatz 'ע ז' ist freigelassen = das Unrecht thun. זמה bezeichnet bei Ez. und im Lev. vorzüglich eine Unzuchtssünde, wechselt aber in den Psalmen auch mit עול z. B. in der Phrase אם יש עול (זמה) בכפי. v. **24** Das Gericht — denn das ist der allgemeine Inhalt der Angst der Frevler, wie es der Inhalt der תאות der Frommen ist — kommt schliesslich über den Gottlosen, vgl. Job 3 25. Das Subjekt in יתן ist Deus, wie die Alten (Merc.) bereits richtig sahen und unter den Neueren zuletzt Bertheau erklärt hat. Die Auslassung des Gottesnamens wurde bei der Scheu, ihn auszusprechen, immer häufiger und ist in der späteren jüdischen Sprache ganz gewöhnlich geworden. Abgesehen von den Fällen im Spruchbuche vgl. Job 3 20. 20 23 und andre Stellen, in denen das »Er« ebenso plötzlich auftritt wie hier. Ausserdem vgl. Σ 16 7. ס 39 31. 46 9. Mit dieser Scheu — wichtig ist die Stelle Σ 23 10ff. — hängt zusammen die häufige Auslassung des Gottesnamens im Genitiv, vgl. Σ 1 13b. 7 16b. 16 6. 23 16. 32 22. ס 46 7 und sonst, sowie die Anrede Gottes

25 Wenn der Sturm vorübergebraust ist, ist der Frevler verschwunden,
Dagegen der Gerechte ist gegründet für die Ewigkeit.
26 Wie Essig für die Zähne und wie Rauch für die Augen,
So ist der Faule für den, der ihn beauftragt hat.
27 Die Gottesfurcht schafft langes Leben,
Dagegen die Jahre der Frevler sind kurz.
28 Das Harren der Gerechten ist Freude und Heil,
Aber die Hoffnung der Frevler geht verloren.

---

im Gebet ohne voraufgehende Bezeichnung direkt mit »Du«. Impersonell gleich unserem »es giebt«, wie die Erklärer meinen, wird יתן nie gebraucht. Ganz ebenso wie unser Vers ist z. B. Job $6_{8}$ gebaut. Bei dem בוא 24a denkt der Leser sofort an Gott als den Sender der Strafe; es ist das Passiv zu נתן. v. 25 סופה ist das Wetter des göttlichen Ingrimms, das Strafgericht über die Gottlosen, vgl. $1_{27}$, das כ vor 'ע bezeichnet die Zeit. Die Windsbraut reisst den Frevler wie Spreu von seiner Stelle weg, so dass man gar nicht mehr weiss, wo er stand, aber dem Frommen schadet sie nichts, der ist ein »Fundament der Ewigkeit«. v. 26 Wie, prägnant = so schädlich wie vgl. LXX. Der Essig macht die Zähne stumpf und so bezeichnet der Ausdruck: die Zähne jemandes werden stumpf geradezu er leidet (infolge einer Sache) Schaden, vgl. Ez $18_{2}$. ꝏ $30_{10}$: thu deinem Sohn nicht seinen Willen, damit er dir nicht Ärger zufüge und deine Zähne stumpf mache. In שלחיו erscheint derselbe sog. Plur. excell. wie — abgesehen von dem Gottesnamen 'אלה, 'אד 'קדש — in בעליו vgl. zu $1_{19}$. v. 27 Der Inhalt stimmt ganz überein mit den früheren Angaben, vgl. z. B. $3_{2.16}$. Der Fromme stirbt בעתו, der Gottlose בלא עתו, er bringt es kaum bis zur Hälfte seines Lebens (לא יחצו ימיהם Ps $55_{24}$). Statt תקצרנה sollte man das intr. 'תקצר erwarten; vgl. G-K § 47i. v. 28 תוחלת ebenso wie 'תק bezeichnen nicht irgend eine Hoffnung, sondern decken sich inhaltlich mit אחרית, dieses ist objektiv, jene subjektiv. Doch können ohne jede Frage beide Ausdrücke, wie viele andre hebr. Worte, auch objektiv gebraucht werden = אחרית, vgl. Job $14_{7}$, so dass man mit demselben Rechte auch übersetzen kann: die Zukunft der Gerechten etc.; Jerem. stellt $29_{11}$ 'אחרית ותק neben einander. Die 'אח ist ein Ausdruck der früheren Schriftgelehrten mit ganz bestimmtem Inhalt; er bezeichnet das schliessliche Ergehen des Frommen wie des Gottlosen, jenes glücklich, mit Reichtum, Ansehen und wohlgeratnen Kindern gesegnet, die nach ihm »das Land ererben«, das Ende des Frevlers in Nacht und Verzweiflung, sein Name vergessen und verflucht. Die 'א ist die Zeit des göttlichen Gerichts über den einzelnen Menschen, man kann ebenso richtig sagen, sie ist das göttliche Gericht selbst, in dem die geforderte göttl. Gerechtigkeit endlich zur Erscheinung kommt. Es lässt sich leicht erkennen, dass, wie alle Lehrstücke der Weisen — schliesslich giebt's nur eins, eben die Vergeltungslehre, — auch dies nichts weiter ist wie die Übernahme und Umformung eines Satzes aus der prophetischen Dogmatik in die individualisierende Sittenlehre der Schriftgelehrtèn. Die 'אח genauer 'א הימים ist in der (späteren) Prophetie und angehenden Apokalyptik feststehende Bezeichnung geworden für die Zeit der endgiltigen richtenden Abrechnung Gottes mit der Welt für Israels Bedrängnis. Schon lange sah man in Israel den Typus des 'צ und in der Heidenwelt den רשע, so übernahm man auch die Vorstellung von der 'א, individualisierte sie, so dass sie zwar nicht aufhörte, eigentlicher Glaubenssatz zu sein, aber doch eine ausgesprochene moralische Abzweckung erhielt. — Dementsprechend bezeichnen auch in unserm Verse 'תו und 'תק nicht irgend eine beliebige Hoffnung, sondern die ganz bestimmt auf das schliessliche Schicksal des Einzelnen und seines Geschlechtes gerichtete, vgl. Ps $62_{6}$b. Von dieser Hoffnung des Gerechten wird gesagt, sie sei שמחה —, nicht etwa, weil sie erfüllt wird und ihre Erfüllung dann Freude bringt, wie die Erklärer (Berth. Del.) sagen; vielmehr ist 'שמ ebenfalls ein aus den Psalmen bekannter Ausdruck mit bestimmtem Inhalte. Am Schlusse der Psalmen findet sich gewöhnlich die Bitte, dass Gott sein Volk

29 Eine Schutzwehr ist dem, der einfältig seine Wege geht, der Herr,
Ein Schrecken aber für die Übelthäter.
30 Der Gerechte wird ewiglich nicht wanken,
Dagegen die Gottlosen werden das Land nicht bewohnen.
31 Der Mund des Gerechten sprosst Weisheit,
Und der heimtückische Schwätzer wird ausgerottet.
32 Die Lippen des Gerechten sind bedacht auf Wohlgefallen,
Aber der Mund der Frevler auf Hinterlist.
11 1 Betrügerische Wage ist dem Herrn ein Greuel,
Doch vollständiges Gewicht ist sein Wohlgefallen.
2 Ist Hochmut da, so kommt auch Schande,
Und bei den Bescheidenen ist Weisheit.
3 Die Einfalt der Redlichen führt sie sicher,
Und die Verkehrtheit der Treulosen verwüstet sie.

---

»erfreuen« (שמח) möge, ihm שמחה geben möge. Darunter wird verstanden die Freude, die darin sich erfüllt, dass Gott die Gerechtigkeit seiner Frommen im vernichtenden Gerichte an's Licht bringt, so dass sie jubeln und jauchzen können über den Untergang der Gottlosen, dass sie Recht behalten haben, nicht zu Schanden geworden sind mit ihrer Überzeugung: יש אלהים שפטים בארץ, Ps 58 12. Die Zeit der ש' ist die Zeit des שוב שבות und ihr Inhalt die Rechtfertigung der frommen Wünsche der הוסי־אל'. Sonst kann שמחה auch ohne jene Beziehung auf das Ende = Gedeihen, Segen sein, vgl Σ 37 4 mit 22 23. v. **29** Man wird des Sinnes wegen דרך zum vorhergehenden תם ziehen müssen, gegen die Accente. Für den Einfältigen ist der Herr eine Festung — vgl. den Gebrauch der Worte מרום, משגב, צור etc. von Gott in den Psalmen —, dagegen den Übelthätern — nach den Psalmen dasselbe wie א' דמים — ist er ein Schrecken, nämlich am Tage des Gerichtes. v. **30** Der Wahl des Ausdruckes בל־ימוט — eine sehr gewöhnliche Verbindung — liegt das Bild des Gerechten als יסוד ע' v. 25 zu Grunde. שכן א' sachlich = ירש א', vgl. zu 2 22. v. **31** Die beiden Vershälften sind für sich wohl verständlich, weniger ihre Zusammengehörigkeit. 31 b eigentlich die heimtückische Zunge, während doch das כרת zeigt, dass die Person gemeint ist. Zu »sprossen« erwartete man ein andres Objekt wie »Weisheit«, sowohl dieser Ausdruck wie כרת, vgl. 2 22, legen das Bild eines Baumes nahe. v. **32** Der Frevler sucht mit seinem Worte den Nächsten zu täuschen und ihn zu schädigen, dagegen der Fromme ist bedacht auf רצון, auf das, was dem Nächsten wohlthut; eigentl. die freundliche und ehrliche Stimmung, gegenüber dem תהפ' des Gottlosen. So ist bei Sirach עבד צביונא = ע' רצון soviel wie Gutes thun ↄo 16 3. Warum die Fassung der zweiten Vershälfte als selbständigen Satzes (also תה' nicht Objekt zu ידעו) stärker und dichterischer ist (Del.), ist nicht einzusehen. Bei weitem das Gewöhnliche ist in solchen Fällen, dass die Rektion des Verbums in der zweiten Vershälfte noch fortwirkt.

Cap. 11. v. **1** מ' מר' so redet Mch 6 11 von מ' רשע und כיס אבני־מרמה. אבן = Gewichtsstein; שלם eigentl. unverletzt, unverkürzt. Betrug durch falsches Gewicht kam häufig vor vgl. Σ 26 29ff., weshalb die Spruchdichter dem Erwerb durch Handel und Geschäft wenig sympathisch gegenüberstehen. v. **2** Die Tempora 2a drücken, ähnlich wie der griech. aor. gnom., das betr. Geschehen als sicher eintretend für die jedesmalige Gegenwart aus, wie es etwa unser kommt Zeit kommt Rat für die Zukunft thut; vgl. נגד שמא אבד שמא Pirke 1, 13. Der Vers besagt, dass auf Hochmut sicher Schande folgt. Falsch erklärt man die zweite Vershälfte so: hier sei Weisheit gemeint, welche solcher Schande, wie sie die Selbstüberschätzung mit sich bringt, entgeht (Del.), Weisheit, die das Gegenteil von קלון verleiht (Berth.); der Gedanke liegt hier fern. Vielmehr die Weisheit der צנועים besteht eben in ihrem bescheidnen (klugen) Wesen: dadurch, dass sie demütig sind, zeigen sie, dass sie weise sind. Wahrscheinlich hat aber Hieron. Recht, der צנוע' als Substant. fasst in der Bedeutung humi-

4 Nichts nützt Reichtum am Tage des Zornes,
Aber Gerechtigkeit errettet vom Verderben.
5 Die Gerechtigkeit des Einfältigen macht seinen Weg eben,
Doch um seiner Bosheit willen fällt der Frevler.
6 Die Gerechtigkeit der Redlichen errettet sie,
Aber in ihrer Gier werden die Treulosen gefangen.
7 Beim Tode eines frevelhaften Menschen geht die Hoffnung verloren,
Und die Erwartung der . . . . . ist vernichtet.
8 Der Gerechte wird dem Unheil entrissen,
Und an seine Stelle tritt dann der Frevler.
9 Mit seinem Munde versucht der Heuchler seinen Nächsten zu verderben,
Aber durch ihre Vorsicht entgehen die Gerechten der Schlinge.
10 Wenn es den Gerechten gut geht, jubelt die Stadt,
Und beim Untergang der Gottlosen ist Frohlocken.

---

litas; vgl. die Bildung 18 3b. v. **3** תמה = *ἁπλότης*, die Einfalt des Wandels im hoffenden Aufblick zu dem Rächer und Vergelter. In der zweiten Hälfte übersetzt man סלף Verkehrtheit, obwohl es nur »das Ausgleiten« zu bedeuten scheint vgl. 15 4. סלף פל' bedeutet jemanden vom Wege abstossen = הדיח, so dass er zu Falle kommt. Das Wort bietet insofern einen passenden Gegensatz zu נחה immer = sicher leiten, aber dieser Gegensatz ist im überlieferten Texte verwischt; vielleicht hat man zu lesen: ויסלף ב' שדם. Ihr שד (vgl. 21 7) d. h. ihre frevelhafte ungerechte Bedrückung der Armen, lässt sie auf ihren Wegen ausgleiten, während ihre תמה die Frommen sicher leitet. בגד' bezeichnet die Frevler als Betrüger ohne Treue und Glauben, also im Verhältnis zu den Menschen, nicht etwa zu Gott; doch vgl. später zu 23 28. v. **4** Der Inhalt ist derselbe wie 10 2. Zu עברה ist, wie in Sirach z. B. öfter zu ergänzen »Gottes«, vgl. zu 10 24. Der יום ע' ist der Tag der Aburteilung in der אחרית (= י' נקם), an dem Gottes Gerechtigkeit nachholt, was seine Langmut bis dahin gezögert hat, vgl. Σ 5 4—6. v. **5** צד' תמ' ist in nichts verschieden von תמת־יש' v. 3. דרך hier = das Ergehen; auf dem Lebensweg des Frommen liegen keine gefährliche Steine, befindet sich kein מכשול, der ihn zu Falle bringt. Das ב in בר' v. 5b ist das ב causae: wie die צד' den Einfältigen auf sicherem Wege leitet, so bringt die רשעה den Frevler zu Falle. v. **6** Der angenommene Zeitpunkt ist immer der Tag des Gerichtes, vgl. zu הציל 10 2, 6b eigentl.: in der Gier der ב' werden sie (die ב') gefangen, vgl. zu 2 32. Den בג' wird hier ebenso wie den רשע' 10 3 הוה, habsüchtige Erwerbsgier, zugeschrieben. v. **7** Mit dem Tode ist es mit dem Frevler aus: sein Same ererbt nicht das Land (Inhalt der תקוה). Was אונ' in der 2ten Vershälfte bedeutet ist nicht klar: es kann der Form nach Plur. von אָוֶן oder von און sein. Im ersteren Falle fasst man mit LXX א' = אנשי־און also Frevler, im andern Falle (Del.) erklärt man = die Kraftvollen. Aber die beiden Auffassungen zu Grunde liegende Metonymie (abstr. pro concr.) ist sehr fragwürdig, dem Sinn entspricht nur die erste Erklärung = אנשי־און; aber das grammatische Recht derselben ist nicht zu erweisen. v. **8** Die göttlichen Strafgerichte, die über das ganze Volk hinbrausen, raffen nur immer die Gottlosen weg; mögen die Frommen auch Strafe verdient haben, so nimmt doch Gott die Frevler als כפר für die Frommen. Der zu Grunde liegende dogmatische Gedanke der Stellvertretung tritt seit Deuterojes. deutlich hervor vgl. Jes 43 3. 53. Ps 91. So treten in Esther die Heiden an Stelle der Juden, Haman an Stelle des Mardochai, die falschen Ankläger an Stelle des Daniel etc. Die Folge der Tempora ist wie v. 2. v. **9** חנף übersetzt Aquila (Hieron. simulator) passend mit *ὑποκριτής*, Heuchler, nicht etwa in religiöser Beziehung, wie in Jesu Munde von den Pharisäern, sondern = א' מרמה, א' תהפ'. Ihre Absicht, die sie durch Verstellung verdecken, ist, den Nächsten zu »verderben« d. h. ihm einen bösen Leumund zu machen. v. **10** Davon, dass in der Stadt Frohlocken herrscht beim Wohlergehen des Frommen und beim Untergang des Gottlosen im Gericht ist der Verf. so

[11] Durch den Segen der Redlichen wird die Stadt befestigt,
Aber durch den Mund der Gottlosen wird sie eingerissen.
[12] Verächtlich behandelt seinen Nächsten der Alberne,
Dagegen ein vernünftiger Mann verhält sich ruhig.
[13] Der Zwischenträger verrät ein Geheimnis,
Aber der Zuverlässige bewahrt die Sache.
[14] Wenn kluge Leitung fehlt, geht das Volk zu Grunde,
Aber Hilfe ist, wenn viele Ratgeber da sind.
[15] Sehr übel ergeht es einem, wenn er für einen Andern verbürgt hat,
Wer aber das Bürgen vermeidet, bleibt ungefährdet.
[16] Ein anmutiges Weib erlangt Ansehen
Und grausame Vergewaltiger erlangen Reichtum.

---

überzeugt, wie der Verf. des Buches Esther, der das in die Geschichte überträgt, vgl. Est 8 15, vgl. 3 15. Zu בטוב צ' vgl. Σ 6 11. קריה = Einwohner der Stadt, vgl. ק' עליזה Jes 22 2. Est a. a. O. v. **11** Zusammenstellung von רום und קרת wie 9 3. 14 vgl. 8 2. Zur Bedeutung von קרת vgl. ebenda. Das Kal רום ist dem Sinne nach das Passiv zu רומם, erbauen (»erhöhen« = schützen in den Psalmen). Der Sinn ist nicht: die Stadt nimmt an Wohlstand zu, wächst an Ansehen, sondern der Inhalt ergiebt sich aus dem תהרס, vgl. 14 1. v. **12** Der Thor lässt seiner Zunge gleich die Zügel schiessen, wenn sein Nächster irgend etwas Unrechtes oder Thörichtes begangen hat, der Weise schweigt still und denkt sich sein Teil. »Es giebt Zurechtweisungen, die nicht am Orte sind, und mancher schweigt und zeigt sich dadurch als vernünftigen Mann«, Σ 20 1, vgl. auch Σ 21 20. Pirke 3, 11. Der Bau 12b empfiehlt es, in 12a חסר ל' nicht als Prädikat, sondern als Subjekt zu fassen: es werden lediglich die Handlungsweisen der Thoren und der Verständigen in einem besondren Fall verglichen. בז ל' wie 13 13. 14 21. v. **13** הלך ר' als Zwischenträger und Verleumder umhergehen. סוד bezeichnet sowohl die beratende Konferenz, als das darin Beschlossene. Wenn ein solcher Mensch im סוד seines Nächsten war, kann er den ס' nicht für sich behalten. נאמן־ר' eigentl. zuverlässig in Bezug auf seine Gesinnung = איש־אמת. Er bewahrt den דבר, den nämlich einer ihm anvertraut hat. Die Warnung vor Ausplaudern eines Geheimnisses und die Mahnung zur Vorsicht in der Wahl eines *σύμβουλος* ist infolge der Sitte des סוד sehr häufig, vgl. Σ 19 10. 22 21ff. 27 16—21. 6 6ff. v. **14** Der König regiert nicht selbstherrlich, sondern befragt bei allen wichtigen Sachen die יועצ', die etwa den *φίλοι* am Hofe der Seleuciden und Lagiden entsprechen. v. **15** ירוע ist nach der Punktation Imp. Niphal von רעע, mit Übergang in die Wurzel ריע vgl. G-K § 67t; רע erklärt man als ein absolut gesetztes Adjektiv, das den Verbalbegriff verstärken soll, wie sonst das Infin. absol. vgl. חכמ' מחכמים 30 24. Zum Inhalt vgl. 6 1ff. תקע', der Punktation nach Part. kal, kann hier nichts andres sein als ein Subst. abstr.; zu derselben Art gehört das Abstraktum חבלים Zch 11 7. 14 und עשוקים Eccl 4 1, eigentl. Part. pass. kal wie jene Part. act, um das Passiv des Begriffs Bedrängnis = Bed. der Bedrängten zu fixieren: ואראה עשק' gäbe dort einen andern Sinn = Bed. der Bedrängenden. v. **16** Die erste Vershälfte ist deutlich, vgl. die Geschichte der Judith und Esther, fraglich der Inhalt der zweiten; denn dieser widerspricht der einheitlichen Anschauung der Sprüche, nach der עשר ein Geschenk Gottes (resp. der חכמה) an die Gottesfürchtigen und Fleissigen ist. Ausserdem ist der Parallelismus zu 16a unbefriedigend. Man wird die beiden Vershälften, die LXX zwischen 16a und 16b haben, als ursprünglich anerkennen müssen und für das anstössige ער' zu lesen haben ח־ר' vgl. 10 4. Dann lautet der Spruch etwa also:

א' חן תת' כב'
(Del.) וכסא קלון אשת שנאת־ישר :
עשר יחסר רמיה
וחרוצים ית' עשר :

[17]Der Barmherzige thut sich selbst gut,
Und der Unbarmherzige zerstört seinen eignen Leib.
[18]Der Frevler schafft trügerischen Erwerb,
Wer aber Gerechtigkeit säet, einen bleibenden Lohn.
[19]Wer feststeht in Gerechtigkeit, dem gereicht das zum Segen,
Wer aber Bösem nachjagt, dem gereicht das zum Verderben.
[20]Ein Greuel vor dem Herrn sind, die falschen Herzens sind,
Dagegen sein Wohlgefallen, die einfältiglich wandeln.
[21]. . . . . nicht bleibt der Böse ungestraft,
Aber der Same der Gerechten wird gerettet.
[22]Ein goldner Ring im Rüssel eines Schweines —
Ein Weib schön, aber ohne Feingefühl.
[23]Das Begehren der Gerechten ist eitel Glück,
Die Erwartung der Frevler ist Zorn.

---

So ergeben sich zwei Sprüche, die inhaltlich gar nichts mit einander zu thun haben. Del., der die zweite Hälfte des ersten Spruches auf ein hebr. Original zurückführt, hält freilich den Inhalt der ersten Hälfte des zweiten Spruches für eine »Binsenwahrheit« und also für nicht ursprünglich; mit solchen Kriterien liesse sich viel streichen, vgl. 10 4a (nach Del. Erklärung dieses Verses). v. **17** Der, der חסד übt gegen seine Mitmenschen, sammelt sich einen Schatz von ח' bei Gott und umgekehrt der אכזרי häuft Unbarmherzigkeit auf; wer also חסד am Nächsten übt, meint's gut mit sich selber, denn diese ח' ist einst seine תבואה (vgl. zu 19 22), die Ernte seiner Aussaat; vgl. v. 25. v. **18** Der habgierige Frevler hat wohl eine פעלה, aber sein פ' ist eine פ' שקר, d. h. eine פ', die eigentlich keine ist, sie bleibt ihm nicht, bei ihm gilt: wie gewonnen so zerronnen; פ' ש' eine contradict. in adj., wie עשה רָאשׁ 10 4. Wer dagegen Gerechtigkeit gesät hat, dessen Lohn ist אמת, bleibend und sich vererbend; vgl. zu dem Gebrauch von אמת Σ 37 22f. v. **19** כן ein Adj., in der Bedeutung etwa mit ישר resp. מישרים übereinstimmend; hier scheint es wohl nicht ohne Gegensatz zu מרדף zu stehen, etwa = נכון, wer feststeht und in der Gerechtigkeit beharrt. Ein solcher ist לחיים d. h. nicht sowohl er als dies, dass er so beschaffen ist. Bei dem Prädikat לחיים schlägt der Partizipialsatz gewissermassen in einen Infinitivsatz um; das כן־צ' sein, oder wenn einer so ist etc. Statt למותו liest man besser למות. v. **20—21** Was יד ליד, nur noch 16 5b, bedeutet, wussten bereits die LXX (*χειρὶ χεῖρας ἐμβαλών*) nicht mehr, und bei solchen formelhaften Ausdrücken ist es ohne Tradition gewöhnlich unmöglich, den ursprünglichen Sinn festzustellen. Früher übersetzte man: von einer Hand zur andern = Generationen hindurch, so bereits Merc. — nicht erst Schultens, wie Del. sagt — bis Ewald. Ew. und nach ihm die meisten Neueren fassen es als eine, etwas geschmacklos gewählte, Beteurungsformel = die Hand drauf!, wie wenn man sich für die Wahrheit der Sache durch einen Handschlag verbürgen wollte. — Der Ausdruck נמלט geht auf den Tag des Gerichtes (מלט = הציל). v. **22** Das erste Beispiel eines sogenannten emblematischen Spruchs, von dem Del. passend sagt, dass sich die erste Zeile zur zweiten verhalte wie Bild und Unterschrift: es ist eine חידה zugleich mit der Auflösung, die eigentliche Kunstform des משל, wie sie besonders in Cap. 26 vertreten ist. Ähnlich, aber weniger straff, ist 10 26 geformt gewesen. טעם Geschmack, Verstand, Urteilsfähigkeit, ein Wort der späteren Sprache; סר ט' ist das Zuständliche zu dem Aktivum שנה ט'. v. **23** תא' und תק' bezeichnen nicht irgend ein beliebiges Begehren des Gerechten, resp. des Frevlers, sondern sind nach dem zu 10 28 Bemerkten zu verstehen; ebenso ist טוב und עברה nicht subjektiv zu fassen — das ginge allenfalls für 23a, ist aber unmöglich für 23b —, sondern diese Worte geben die objekt. Erfüllung der Erwartung der Beiden. אך ט' — vgl. Ps 23 6 — ist ganz dasselbe wie שמחה 10 28, vgl. Σ 37 4 mit 22 23, wonach *ἐν εὐφροσύνῃ* = *ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ* vgl. Σ 2 9. Der Inhalt deckt sich vollständig mit 10 28: das Harren der Frommen ist (in seiner Er-

[24]Mancher giebt verschwenderisch und wird noch reicher obendrein,
Und ein andrer hält das Gebührende geizig zurück und es gereicht ihm nur zum Verlust.
[25]Das Begehren des Wohlthätigen wird reichlich erfüllt,
Und wer andre erquickt wird selbst erquickt.
[26]Wer Getreide zurückhält, den verfluchen die Leute,
Aber Segen kommt auf das Haupt dessen, der Getreide hergiebt.
[27]Wer sich des Guten befleissigt, sucht das göttliche Wohlgefallen,
Wer aber auf Böses aus ist, über den wird es kommen.
[28]Wer auf seinen Reichtum baut, kommt zu Falle,
Aber wie grünes Laub sprossen die Gerechten.
[29]Wer sein Hauswesen vernachlässigt wird Wind ernten,
Und Knecht wird der Thor dem klugen Manne.

---

füllung am Tage des Gerichtes) eitel Segen — dagegen die Erwartung der Gottlosen Zorn, natürlich Gottes, welcher Genitiv, wie wir gesehen, öfter ausgelassen wird, vgl. יום עב' v. 4. v. **24** Dem einen gereicht seine an Verschwendung streifende Wohlthätigkeit (vgl. Ps 112 9) zur Vermehrung des Besitzes, dem andern seine an Geiz grenzende Sparsamkeit zum Verluste. עוד wie 9 9. v. **25** נ' ברכה ist schwer wiederzugeben. Die genitivische Verbindung zunächst kann aufgelöst werden in eine נ', die Segen d. h. Gutes austeilt, kann aber auch bezeichnen eine »Seele«, auf der die ברכה andrer, nämlich der Gespeisten und Getränkten, ruht; denn der Dank für eine Wohlthat ist ברכה, das Gegenteil קללה vgl. den folgenden Vers. נ' steht aber nicht nackthin für Person, sondern ist eine solche begehrend, hungernd etc. vgl. 13 4. יורא steht für יורה. Del. erkennt richtig, dass das Stammwort רוה darin steckt, hält aber die Metathesis ירוה in יֻוְרה = יורה für möglich. Doch hat man gewiss keine Unregelmässigkeit der Sprache, sondern einen Schreibfehler anzunehmen und demnach ירוה (Hophal oder Niphal) zu lesen. v. **26** Die Situation ist genommen etwa in einer Hungerszeit, in der die habgierigen Händler ihre Vorräte zurückhalten, um den Preis in die Höhe zu treiben. Oder es kommt ein Armer, um Naturalien bei dem Reichen zu leihen und der hält zurück (מנע wie 3 27). Der Fluch ist die gewöhnliche Waffe, mit der der Arme, der Bettler etc. sich an dem geizigen Reichen rächt, wie umgekehrt der Segen die Belohnung des Freigebigen ist, Σ 4 5f. 7 32. Zur zweiten Vershälfte vgl. 10 6a. לאם hat hier dieselbe Bedeutung, wie z. B. in den Psalmen öfter. v. **27** רצון wahrscheinlich zu erklären das göttliche Wohlgefallen als Lohn für das gethane Gute. Del. und andre erklären: wer Gutes sucht, sucht was andern wohlgefällt und wohlthut. Eine ärgere Tautologie wäre kaum möglich; denn was ist denn טוב andres als רצון in diesem Sinne? Die Hauptsache ist aber, dass in der zweiten Vershälfte fraglos von der Rekompensation des Bösen durch die göttliche Strafe die Rede ist — vgl. 10 24 wo das תבוא' mit יתן abwechselt —, also auch entsprechend in der ersten Hälfte von dem Segen Gottes. רצ' ist eigentlich mit »Wohlgefallen« nicht genügend wiedergegeben, denn es ist wie Ps 145 16 und sonst = beneficium Dei; der Gottesname im Gen. ist dabei ebenso ausgelassen wie bei עברה v. 23. 4. Das Partizip. kal von שחר ist hier singulär, sonst kommt nur das Piel vor; vielleicht sind deshalb LXX mit ihrem דרש im Rechte, das in dieser Verbindung gewöhnlich ist. Zu 27 b vgl. Ps 109 17. Σ 7 1. 27 27. v. **28** Vgl. Σ 5 1ff. Job 31 24f. הוא nachdrücklich hervorhebend wie 10 18. 22. Da der Gegensatz zwischen »falle« und »sprosse« nicht gleichartig ist, wollte Ew. יבול lesen für יפל. v. **29** »Wind erben« = nichts erwerben, keinen Erfolg haben, vgl. zu dem Ausdruck »erben« 1 14. 3 35. Dass עכר ב' von der schlechten Behandlung des Hauspersonals gesagt sein soll (Berth. Del.), liegt nicht nahe. Ein solcher thörichter Hauswirt wird schliesslich Knecht bei einem verständigen Mann und das ist nach der Anschauung der Proverbien ganz in der Ordnung 17 2. v. **30** פ' צ' ist eine etwas auffällige Verbindung: der Spruchdichter redet wohl von פ' חכמה, פ' דרך, פ' שפתים etc. und dementsprechend auch

[30]Die Frucht des Gerechten ist ein Lebensbaum
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
[31]Wenn sogar der Gerechte auf Erden seine Vergeltung erhält,
Um wieviel mehr der Frevler und Sünder?
12 [1]Zucht liebt wer Wissen liebt,
Und Tadel hasst der Dumme.
[2]Der Gute bringt Segen vom Herrn davon,
Aber den Mann ruchloser Anschläge verdammt Er.
[3]Keinen Bestand hat ein Mensch durch Frevel,
Dagegen die Wurzel der Gerechten ist unerschütterlich.
[4]Ein tüchtig Weib ist die Krone ihres Eheherrn,
Aber ein nichtsnutziges wie Knochenfrass in seinen Gebeinen.

---

von פ' צדק, aber nicht von einer Frucht des Gerechten. Ausserdem ist der Gedanke: das, was der Gerechte treibt und schafft ist ein Lebensbaum für andre — der Spruchweisheit fremd. Doch liesse sich das in den Kauf nehmen, wenn die Übersetzung der zweiten Vershälfte nur einigermassen einen Sinn gäbe. Del. übersetzt: »und Seelen gewinnt der Weise« und erklärt das so, dass der Weise Seelen fängt d. h. sie durch seine weisen Worte und Thaten gewinnt, wie ein Menschenfischer (Mt 4 19. Del.). Aber die Übersetzung: »er gewinnt Seelen« ist positiv falsch, da sie dem feststehenden Sprachgebrauch widerspricht, nach dem ל' נפש stets bedeutet das Leben gewaltsam nehmen, vgl. 1 19. Da die allein richtige Übersetzung: und Leben raubt der Weise keinen Sinn giebt, so kann der Text nicht in Ordnung sein. LXX haben sich nach ihrer gewöhnlichen Übersetzungsart einen Sinn nach losen Anklängen zusammengestellt, aber ihr hebräisches Original lässt sich noch erkennen. Sie haben: *ἀφαιροῦνται δὲ ἄωροι ψυχαὶ παρανόμων*. Dasselbe *ἄωρος* kommt in der Zusammenstellung *πένθος ἄωρον* 10 6 und später in der Form *ἄωροι* 13 2 vor, in beiden Fällen als Wiedergabe des hebr. חמס. Dies Wort lasen sie auch an unsrer Stelle für das sinnlose חכם. ס wurde mit כ verwechselt wie z. B. Ps 74 11 (כלה = סלה). Sodann hat man sicher, ebenfalls mit LXX in der ersten Vershälfte צֶדֶק zu lesen, so dass der Vers lautet:

Die Frucht der Gerechtigkeit ist ein Lebensbaum
Dagegen das Leben raubt ungerecht Gut.

v. **31** Das erste Beispiel für die in der späteren jüdischen Schule, auch in den Lehrvorträgen Jesu, sehr häufige Kunstform des Beweises a minore ad maius (קַל וָחֹמֶר) vgl. auch z. B. Σ 10 30f. הן (= הנה) gaben LXX mit *εἰ* wieder, es ist bereits wie im Aram. und Syr. Bedingungspartikel.

Cap. 12. v. **1** Mit demselben Recht kann man auch א' מוס' resp. ש' תוכ' als Subjekte auffassen oder auch א' מ' zum Subjekt in 1 a und ש' תוכ' zum Prädikat in 1 b machen. v. **2** Zu der ersten Vershälfte vgl. 8 35. Es ist die Rede vom dem Gerichte des Herren, in dem der טוב (= צדיק) von dem Richter den Beweis seines רצון erhält, dagegen der falsche und heimtückische Mensch verurteilt wird. הרשיע, vom Richter gesagt, bedeutet als רשע erklären, wie הצדיק als צ' erklären. טוב ist im Gegensatz zum א' מזמות der, der ohne heimtückische Gedanken ehrlich und redlich nach den Geboten des Gesetzes durch's Leben geht, aber nicht ein Mensch, »der nach dem herrschenden Motive selbstloser Liebe handelt« (Del.). v. **3** 3 a will nicht besagen: רשע ist der Grund, dass der Mensch keinen Bestand hat, sondern will den Gedanken verneinen: der Mensch hat durch ר' Bestand, vgl. 10 2. Zum Inhalt 3 b vgl. 10 25. Die Aussage »ist unerschütterlich« passt besser auf einen יסוד־עולם als auf das Bild von einem Baume. v. **4** Ist seine Krone d. h. bringt ihn durch ihren Fleiss, ihre Tüchtigkeit zu Reichtum, Ehre und Ansehen; vgl. später zu 31 10ff. Vgl. 11 16a und zum Bilde in der zweiten Vershälfte Hab 3 16. Ps 42 11 (leg. כרקב בע'); zum Inhalte Σ 25 13ff. v. **5** Man könnte auch übersetzen: die Überlegungen d. G. gehen aus auf etc.; der Sinn wäre, ohne jede Modifikation, schärfer

[5] Der Inhalt der Überlegungen der Gerechten ist was recht ist,
Der Inhalt der Anschläge der Frevler ist Betrügerei.
[6] Die Worte der Gottlosen sind Nachstellung,
Doch der Mund der Redlichen rettet sie.
[7] Die Gottlosen werden umgestürzt und sind verschwunden,
Aber das Haus der Gerechten hat Bestand.
[8] Nach seiner Einsicht wird einer gepriesen
Und der Verdrehte verfällt dem Spotte.
[9] Besser dran ist einer, der verachtet ist, aber doch einen Diener hat,
Als einer, der sich aufbläht und nicht satt zu essen hat.

---

wiedergegeben, wenn 'מחש vor 'מש (und תחבלות vor מרמה) wiederholt wären, vgl. zu 3 17. Eine Steigerung in der Art: selbst die Gedanken der Betreffenden, wie viel mehr ihre Worte und Handlungen (Berth.) — ist durch nichts angezeigt. Ebenso wenig sind die 'תח' ר die Ratschläge, die sie andern geben; vielmehr: der objektive Inhalt der Überlegungen dieser wie der Anschläge jener ist משפט resp. מרמה; der Sinn bliebe derselbe, wenn etwa da stünde: 'צד' חשבו מש. v. 6 Zu dem Ausdruck 'ארב ד vgl. 1 11. An unserer Stelle erläutert Del. richtiger »andre z. B. vor Gericht durch falsche Anklagen, falsch Zeugnis in Lebensgefahr bringen«; doch ist seine Übersetzung: die Losung der Gottlosen etc. unberechtigt. Denn unter den Worten der Gottlosen hat man sich nicht etwa solche vorzustellen, wie sie 1 11ff. zu den Unerfahrenen sprechen (Berth. Del.), vielmehr ist die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat hier ganz wie v. 5: der Inhalt ihrer Worte ist 'א' דם, in ihren falschen heimtückischen Lügenworten lauert Nachstellung. In der zweiten Vershälfte ist das genauere Objekt nicht etwa die v. 6a vorausgesetzten Unschuldigen (Bert.), sondern wie immer aus dem Genitiv 'ישר zu ergänzen. v. 7 Der Infin. absol. הפוך dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des Verbums, vgl. G-K § 113ff. Wer der הופך ist, ist wie oft als selbstverständlich ausgelassen, denn הפך ist durch 'מהפכת־סד 'וע termin. tech. für das göttliche Gericht geworden; הפך bezeichnet das vollständige evertere, bei dem an keine Wiederherstellung zu denken ist. Der Ausdruck ist sachlich identisch mit 'כעבור ס 10 25, denn auch סופה ist deutlich ein göttliches Strafgericht. Das Haus des Gerechten d. h. Familie und Kinder, Gesinde und Besitz. v. 8 Der Ausdruck 'נע' לב gehört nicht auf das sittliche Gebiet, sondern auf das intellektuelle (soweit sich beide im Hebr. trennen lassen), eigentl. der Verkehrte hinsichtlich des Verstandes. עוה vom rechten Wege abbiegen (עוין), vgl. den Ausdruck סרת־טעם 11 22. v. 9 Nicht: Besser ist einer, der etc., sondern besser ist das Los eines, der etc.; טוב ist Prädikat zu dem ganzen folgenden Satze, als wenn man schreiben wollte: Besser ist: vgl. zu 11 19. מתכבד ist einer der sich brüstet, wobei das Hithp. in ähnlicher Bedeutung steht wie z. B. in התנבא. Was den Sinn anbetrifft, so erklärt man: glücklicher ist einer, der von geringem Stande ist, aber doch wenigstens einen Knecht hat, als ein Prahlhans, der nicht das tägliche Brot hat. Del. zitiert Fleischer: »das erste Bedürfnis eines nur einigermassen wohlhabenden Orientalen ist . . ein Sklave«. Aber ein nur einigermassen wohlhabender Haushalt ist ja noch lange nicht der Grad von Armut, der hier durch den Gegensatz gefordert wird! Die Aussage 'ועב' לו ist als Gegensatz zu 'חס' ל vollständig ungenügend. Man könnte daran denken in Parallele mit חסר ל statt עבד לו zu schreiben: ישבע לו, aber wahrscheinlich ist ein Eingriff in den Konsonantentext nicht nötig. Man vergleiche 𝔊 10 26: »sei nicht lässig, deine Arbeit zu thun und spiele nicht dem Herrn, wenn du arm bist«. Aus diesem Spruche geht hervor — was übrigens sich auch sonst erschliessen lässt —, dass Arbeit d. h. Handarbeit, insbesondere wohl Ackerbau, schändete und dass man, wenn es nur irgend ging, von der entehrenden Arbeit sich fern hielt. So wird auch in unsrem Vers das נקלה weiter erklärt durch ועֹבד לו, wie für ועבד zu lesen sein wird; der קלון besteht eben darin, dass der Betr. selbst Arbeit, bes. Feldarbeit, thut. מתכבד dagegen ist einer, der den Herrn spielt in vornehmen Nichtsthun, während er

> [10]Der Gerechte nimmt Rücksicht auf das Bedürfnis seines Viehes,
> Aber das Herz des Gottlosen ist ohne Erbarmen.
> [11]Wer sein Feld bestellt, wird Brot's genug haben
> Wer aber unreellem Erwerb nachjagt ist ein Thor.
> [12]Es gelüstet den Frevler nach der Jagdbeute Böser
> Aber die Wurzel der Gerechten schlägt aus.

---

doch allen Grund hätte, fleissig seine Hände zu gebrauchen, um satt zu essen zu haben. Die Übersetzung lautet dann:

> Besser ist's, wenn einer verachtet ist, indem er sein Feld bebaut,
> Als wenn einer den Herren spielt, während er doch nichts zu essen hat.

Die Scheu vor harter, ehrlicher Arbeit — nicht vor Wucher, Geldgeschäften, Leihen etc. — giebt der Zeit ihre Signatur und ist der Schlüssel zum Verständnis der sozialen Zustände. Vgl. v. 11. 13 7. 24 10. 31 10ff. und sonst. v. **10** נפש '· vgl. zu 2 5. 3 6. Del. übersetzt: der Gerechte weiss, wie seinem Vieh zu Mute ist d. h. er kennt seine Seelen- und Gemütsstimmung; passender ist jedenfalls, dass der Gerechte dafür sorgt, dass sein Vieh z. B. zur rechten Zeit zu fressen und zu saufen bekommt. 'רחמ eigentl. viscera, aber im Sprachgebrauch fast durchgängig übertragen gebraucht = misericordia. Hier soll sich die ursprüngliche Bedeutung nach den Erklärern erhalten haben, obwohl die gewöhnliche Bedeutung Mitleid gar nicht unpassend wäre, denn solche Oxymora und logische Unmöglichkeiten liebt die Sprache der Sprüche, vgl. zu 10 4 und Ausdrücke wie פעלת־שקר, מנהמי־עמל, שבע־ריש. v. **11—12** Der Sinn von 11a ist deutlich; der Verfasser will zu fleissiger Ausübung des Ackerbaues ermahnen, der den Spruchdichtern viel lieber ist als Handel und Gewerbe mit ihrem verführerischen und gefährlichen Treiben, vgl. Σ 7 15 und zu v. 9. In v. 11b ist 'ריק ohne Frage neutral zu fassen = "הבל eitle nichtige Dinge, also im Gegensatz zum soliden Ackerbau wohl unehrliche Hantierung oder mindestens unreeller Erwerb, durch den man rasch reich werden will. Der Verfasser ermahnt nun zum Ackerbau mit der Begründung, dass solche ehrliche Arbeit ihren Mann ernährt und warnt vor dem unreellen Erwerb, weil, wer ihn betreibt, — ein Thor ist. Mit dieser Warnung verlässt der Verf. offenbar das Gebiet, auf dem sich die Begründung v. 11a bewegte und zerstört damit den Parallelismus; man erwartet die Angabe, dass der, der solchen »eitlen« Dingen nachjagt, eben nicht das tägliche Brot hat, nicht satt wird, wie der Feldbauer. Dieser Eindruck wird dadurch bestärkt, dass 29 19, wo sich unser Vers noch einmal findet, die für notwendig gefundene Parallele wirklich vorhanden ist: dort entspricht dem ישבע לחם ein 'י ריש. Auch hier kann man sich bei dem sich aus dem MT wie LXX ergebenden Sinne nicht beruhigen, zumal durch חסר die erwartete gégensätzliche Parallele zu 'ל 'לש eingeleitet erscheint. Man hat aus dem Anfang des folgenden Verses von חמד die beiden ersten Buchstaben zu v. 11 zu ziehen und zu lesen יחסר לחם, wodurch die notwendige Parallele zu 11a gewonnen wird; in 29 19 ist dieselbe erreicht durch Abwandlung der Substantive (לחם — ריש), hier durch die der Verba. — Die Übersetzung von v. 12 ist nach Del. gegeben; inderthat ist seine Auffassung des überlieferten Textes die einzige, die einen erträglichen Sinn giebt. Aber abgesehen von diesem doch immerhin sehr prekären Sinne ist sie aus sprachlichen Gründen kaum möglich; denn מצוד ist nirgends die Jagdbeute, sondern überall das Fanginstrument, das Netz, also auch hier. Die Hauptschwierigkeit bei allen Erklärungsversuchen dieses Verses bildete immer das Wort חמד, das, wie wir sahen, zum Teil zu v. 11 gehört. Von dem לב v. 11 ist noch ב übrig, das man vor רשע zu ziehen hat; ד (von חמד) ist nur Dittographie des folgenden ר. So ergiebt sich als Text 12a

בְּרֶשַׁע מצוד־רעים.

Der Frevel ist das Netz des Bösen, ein Gedanke, der alle Augenblicke variiert wiederkehrt, so gleich in dem ganz ebenso gebauten v. 13a. In v. 12b ist die Erklärung des יתן fraglich, wahrscheinl. ist zu lesen איתן. v. **13** Unerklärl. ist in dem überlieferten Texte das ו consec. 13b,

[13]Verfehlung der Lippen ist ein schlimmer Fallstrick
Doch der Gerechte entrinnt dem Unheil.
[14]Von der Frucht seiner Worte wird einer des Guten satt
Und das Verdienst der Hände des Menschen lohnt man (Er).
[15]Der Weg der Thoren ist gefahrlos nach seiner Einbildung,
Aber der Weise hört auf Rat.
[16]Der Thor — gar bald thut sich sein Ärger kund,
Aber der kluge Mann verbirgt die Schmach.
[17]Ein wahrhaftiger Zeuge verkündet Wahrheit,
Aber ein falscher Ankläger verkündet Lüge.
[18]Mancher schwätzt wie Schwertstiche,
Aber die Zunge der Weisen ist heilend.
[19]Der Wahrhaftige hat ewigen Bestand,
Aber der Lünger dauert nur einen Moment.
[20]Betrug ist im Herzen derer, die Böses sinnen,
Und denen, die die Wohlfahrt des Nächsten im Auge haben, ist Gutes bestimmt.

---

da hier nicht, wie z. B. 11 8, ein Perfekt vorausgeht. Dieser Umstand und der Parallelismus legen nahe, mit LXX zu lesen: נוקש רע = im Frevel der Lippen wird der Böse gefangen, der Gerechte dagegen entgeht dem Verhängnis. Der Sinn ist dem von 11 8 verwandt und 13a lehnt sich an 12a an. v. **14** In der ersten Vershälfte ist — ohne dass das besonders ausgedrückt erscheint — der Fall vorausgesetzt, dass der Mann guten Samen gesät hat (11 18); »einer« ist hypothetisch, soviel wie etwa einer, eventuell einer. Das Subjekt in 14b ist bei der Lesung des Keri »Er« der Herr, vgl. 10 24; logisches Subjekt ist Gott unter allen Umständen. v. **15** Der Thor passt nicht acht auf seinen Weg, worin ja grade die Weisheit besteht 14 8, er sieht nicht, dass die אחרית seines Weges דרכי־שאול sind, er hört auch nicht, wenn ihn jemand durch מוסר und תוכחת darauf aufmerksam macht, denn er ist חכם בעיניו; der Weise dagegen lässt sich gern zurechtweisen und auf die Gefahren aufmerksam machen. Die Übersetzung von 15b: wer auf Rat hört ist weise — ist unpassend, es werden einfach die Handlungsweisen der Thoren und Weisen verglichen. v. **16** LXX lasen statt יִוָּדַע im ersten Gliede יודע, was vielleicht vorzuziehen ist. ביום = aram. בה שעתא Dan 3 6, ähnlich wird בקר in den Psalmen gebraucht. Der Dumme erzählt aller Welt, welchen Ärger er gehabt hat, aber der ערום, der Schlaue, behält die Schmach, die er erleiden musste, hübsch still bei sich. v. **17** יפיח אמ' will nach der Vokalisation als Verbalsatz (»wer Aufrichtigkeit atmet«) aufgefasst sein, aber es ist doch kaum fraglich, dass eine genitivische Verbindung = יְפַח אמ' vorliegt. צדק = אמת, ebenso wie in den Psalmen עד צ' und ע' א' wechselt, was sich vor Gericht als recht d. h. als wahr erweist. מרמה 17b ist wie gewöhnlich in solchen Fällen von dem Verbum im ersten Gliede abhängig. v. **18** Der Thor schwätzt drauf los, ohne zu merken, dass er seinen Nächsten tötlich verwundet; vgl. das häufige Bild in den Psalmen, in dem Zunge und Worte sind wie Schwert und Pfeil, mit dem die Frevler den Frommen erlegen. Demgegenüber ist die Zunge d. h. die Rede des Weisen linde, eigentlich Linderung; er prüft jedes Wort und hütet sich, den Nächsten zu verletzen. v. **19** ש' אמת und ל' שקר eigentl. wahrhaftige Lippen, lügnerische Zunge; wie in vielen Fällen vertritt das Organ die Person, auf die die Aussage eigentlich nur passt. Ein איש־אמת ist nach den Psalmen der, der seinem Nächsten gegenüber offen und ehrlich ist, im Verkehr keinen Hintergedanken hat, um ihn zu betrügen und zu übervorteilen, im Handel und Wandel ehrlich und zuverlässig, der seinen Schwur hält etc. Ein solcher hat ewigen Bestand = wird das Land ererben, wird bleiben auf Gottes heiligem Berge, Ps 15. עד־א' soll nach den Erklärern ursprünglich bedeuten: so lange ich mit den Augen zucke = רגע. v. **20** Zu חרש ר' vgl. 3 29. יעץ ש' heisst hier nicht zum Frieden raten um etwa streitende Parteien zu versöhnen, sondern entspricht ganz dem בקש ש' oder רדף ש' in den Psalmen, so gesinnt

[21]Nicht trifft den Gerechten irgend ein Unheil,
Die Frevler dagegen sind voll des Übels.
[22]Ein Greuel sind dem Herrn die Lügner,
Die aber Aufrichtigkeit üben, sein Wohlgefallen.
[23]Ein kluger Mann verbirgt was er weiss,
Aber das Herz des Thoren schreit Thorheit aus.
[24]Der Fleissige kommt zur Herrschaft,
Aber der Faule wird Tagelöhner.
[25]Angst im Herzen jemandes beugt es nieder,
ein freundliches Wort dagegen erquickt es.
[26]. . . . . . . . . . . . . . der Gerechte,
Aber der Weg der Frevler bringt sie in's Verderben.
[27]Nicht . . . . . der Faule sein Wildpret (?)
Aber das Besitztum des Fleissigen ist reichlich.

---

sein, das im Sinne haben, dass שלום, nämlich des Nächsten, dabei herauskommt; über den Inhalt des של' vgl. zu 3 2. Ein יועץ ש' ist ungefähr dasselbe wie ein איש ש' in den Psalmen, einer der kein מרמה 'א oder תהפכות 'א ist, sondern es mit seinem Nächsten ehrlich meint; als solcher ist er der treffende Gegensatz zu dem חרש ר' 20a. Dem wird שמחה zu Teil; das erklärt man von der Freude bei den von ihm Beratenen. Aber das ל drückt ja deutlich aus, dass diese ש' sein Lohn ist — vgl. 10 16. 11 26 — und einen so idealen Lohn, der darin besteht, dass ein andrer Freude findet, kennt die Weisheit nicht, שמחה ist ebenso objektiv zu verstehen wie 10 28. v. **21** Der bekannte dogmatische Satz, dem Ps 91 gewidmet ist, der aber Züchtigung und Erziehung der Frommen nicht ausschliesst Σ 36 1. Ps 34 20. Das Verbum אנה wird spez. gebraucht von göttlicher Schickung; das verschwiegene logische Subjekt ist hier wie sehr oft Gott. Statt מלאו könnte im zweiten Glied auch שבעו stehen, vgl. v. 14; zum Inhalt vgl. Ps 32 10. v. **22** ש' שק' = דברי־ש' nicht Lügner irgend welcher Art, sondern die durch Lug und Trug reich werden wollen; vgl. Ps 12. 15. v. **23** a nicht »birgt Wissen«, was anders ausgedrückt werden müsste, vgl. v. 16. 23 b ist das לב für unser Empfinden auffällig; so steht es oft, nicht im Gegensatz zu den Lippen etc., sondern parallel zu פי, לשון als Quell der Worte, vgl. zu 15 28. 23 33. v. **24** יד ח' = חרוץ. רמיה ist wohl schwerlich Substantivum, sondern substantivisch gebrauchtes Adjektivum, mit zu ergänzendem כף. מס ist wie häufig konkret = מס עבד. »Jeden nichtsnutzigen Menschen macht Gott zum Knecht, dagegen jeder fleissige Mann sollte zu Ansehn und Macht emporkommen«, Menander S. 67—68. v. **25** Das weibl. Subjekt דא' hat hier, wie öfter, sein Verbum im Maskulinum, vgl. 2 10b. Damit nicht genug wird in den Pronominalsuffixen לב, das sonst immer männlich ist, als Femin. behandelt. Eine grammatische Rechtfertigung dieser Unregelmässigkeit ist nicht möglich (anders Del.). Zu dem 2ten Gliede vgl. 4 8. v. **26** יתר מר' geben alle Neueren in der Vokalisation des MT als unerklärlich auf. Gewöhnlich punktiert man: יתר מִרְעֵהוּ; so übersetzt Del.: »es erspäht seine Weide der G.« und erklärt: der Weg der Gottlosen führt sie in's Irrsal, ihr Wandel hat solche Gewalt über sie, dass er die Geknechteten in das Verderben führt; dagegen der Gerechte ist hinsichtlich des Weges, den er einschlägt, frei, er erspäht, d. h. prüft und weiss ausfindig zu machen, wo für ihn die rechte Weide ist. Aber מרעה ist in diesem Sinn in den Proverbien unerhört, das Leben wird immer als דרך vorgestellt und man sieht darauf, dass dieser ד' hübsch eben, grade und deutlich ist; ein מרעה ist aber gerade das Gegenteil vom דרך; auch ist תור nicht einen Platz ausfindig machen = auserlesen, בחר, sondern über einen bereits bestimmten Ort Kundschaft einziehen. Das zweite Glied will nur besagen, dass der Weg der Frevler in's Verderben (nicht: in die Irre) führt; davon, dass die Gottlosen von ihrem Wandel willenlos fortgeführt werden, ist keine Rede. v. **27** Das Verbum חרך kommt nur hier vor. Die alten Übersetzungen lasen ידרך = *ἐπιτεύξεται*, inveniet, was wiederherzustellen ist.

[28] Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Segen,
Aber der Weg . . . . . führt zum Verderben.
13 [1] Ein weiser Sohn . . . . . die Zucht des Vaters,
Doch der Spötter hört nicht auf Scheltrede.
[2] Von der Frucht seiner Worte geniesst einer Gutes,
Und die Gier der Räuber ist unrechter Erwerb.
[3] Wer seinen Mund hütet, bewahrt sein Leben,
Wer aber seine Lippen aufsperrt, dem ist's Gefahr.
[4] Es sehnt sich erfolglos das Herz des Faulen,
Das Verlangen des Fleissigen dagegen wird reichlich gestillt.
[5] Lug und Trug hasst der Gerechte,
Der Frevler dagegen handelt schamlos und nichtswürdig.

---

Im Aram. bedeutet חרך verbrennen, versengen, was aber hier nicht passt, denn die Bedeutung »braten« (= צלה) hat dies Wort nicht. Auf das Arab. חרך endlich, das nach Schultens spez. die Bedeutung excitare praedam e cubili haben soll, zurückzugehen ist unter diesen Umständen immer misslich. Im zweiten Gliede behält Del. die überlieferte Wortstellung bei und übersetzt: »ein kostbares Gut des Menschen ist Fleissigsein«. Dass aber das Adjekt. 'חר hier gleich dem Abstraktum חריצות sein soll, ist unglaublich und Del.'s Berufung auf 10 17 völlig ungerechtfertigt. Ausserdem ist der Gedanke, nach dem das Fleissigsein ein הון genannt wird, ohne jegliche Parallele im Spruchbuche. Man wird 'חר vor יקר zu setzen haben. v. **28** Auf dem Wege d. G. ist S. d. h. erlangt man vgl. 16 31. Das zweite Glied übersetzt Del. nach dem MT: »und der Wandel ihres Steiges ist Unsterblichkeit«. Abgesehen von der Wiedergabe des דרך ist die Auffassung von אל־מות als Kompositum = Unsterblichkeit im Hebr. unmöglich und der Begriff dem Spruchbuche gänzlich fremd. Sicher ist אֶל zu vokalisieren; was aber an Stelle des nach 'ד unerträglichen נתיבה gestanden hat, ist unklar. נתעבה bringt uns nicht weiter.

Cap. 13. v. **1** Die Übersetzung Del.'s: »ein weiser S. ist die Z. seines Vaters« d. h. das Produkt seiner Zucht ist schwerlich möglich; auch die Auffassung von מוסר als Verbalform (Part. Hophal) ist unwahrscheinlich. אב ist wahrscheinlich verschrieben aus אהב, wie לבה Ex 3 2 aus להבה; אהב ist dann vor מוסר zu stellen vgl. 12 1, so dass der Sinn ist: ein weiser Sohn liebt Zucht. v. **2** 2a fanden wir schon 12 14 und zwar in passenderem Zusammenhange, נפש 2b ist die hungernde Gier = הוה 10 3. Der Inhalt und das Ziel dieser Gier (subjekt.) ist חמס, objekt. Bedrückung des Armen im Gerichte, Wucherzinsen nehmen, ungerechte Bereicherung. Zu 'בגד vgl. 11 3. 23 28. v. **3** Man könnte auch übersetzen: seinen M. h., wer sein L. bewahren will. Der Verf. warnt vor unbesonnenem Geschwätz, das den Menschen leicht in Gefahr bringt, vgl. 10 21. Der Mensch soll gewissermassen über seinen Mund eine Wache (*φυλακή* syr. נטורא = נוצרים ‫ 22 27) setzen. Im zweiten Gliede ist מחתה לו Prädikat zum ganzen Satze: es, nämlich das 'פשק שפ ist ihm 'מ. 'פ' שפ geben LXX gut durch *προπετὴς χείλεσιν* wieder, vgl. $\Sigma$ 9 18 *π. ἐν λόγῳ*. Vgl. auch Menander S. 70 Z. 12 vom Schwätzer: דפסק וממלל. v. **4** Der Faule sieht seines Herzens (wie 'נ wohl am besten übersetzt würde) Wünsche nie erfüllt. ואין ist fast adverbiell gebraucht, wie Job 3 9. 21 und oft. In 'נ' עצ ist das ו weder als sogen. Cholem compag., noch als Pron. suff., das das folgende Substantiv עצל vorwegnimmt, erklärlich; denn von den bei Del. für die letztere Erklärung angeführten Parallelen ist keine einzige stichhaltig. דשן 4b gebraucht wie 11 25; zum Inhalt vgl. 12 24. 27. v. **5** 'ד' ש ist nicht Lügenwort, lügenhaftes Gerede, sondern = 'ד מרמה Lügensachen; שקר ist viel allgemeiner als unsere Lüge, es umfasst auch das entsprechende Handeln. In dem 2ten Gliede ist nicht von dem Verleumder, dem הולך רכיל oder מוציא דבה die Rede, sondern von dem schmählichen Handeln des רשע. יבאיש soll nach der Überlieferung Imperf. Hiphil von באש (nicht zu verwechseln mit בוש) sein = foetidum reddidit. In diesem Falle wäre allerdings hier notwendig von Verleumdung die Rede; da aber בוש im Kal unzertrenn-

[6]Gerechtigkeit beschützt den der einfältig wandelt,
Frevel dagegen bringt den Sünder zu Falle.
[7]Mancher stellt sich reich und hat nichts
Und mancher stellt sich arm und hat grossen Besitz.
[8]Lösegeld für das Leben jemandes ist sein Reichtum
Und der Arme hört nicht auf Scheltrede.
[9]Licht erfreuet die Gerechten,
Aber die Leuchte der Gottlosen erlischt.
[10]Durch Übermut giebt's eitel Streit,
Bei den Bescheidnen aber ist Weisheit.

---

licher Begleiter von חפר ist, so ist sicher auch hier das unorthographisch geschriebene Hiphil von בוש gemeint. v. **6** Nach den Erklärern sollen in diesem, übrigens in LXX fehlenden Verse, die Abstrakta תם־ד' und חטאת für die entsprechenden Konkreta stehen, aber eine solche Figur ist im Hebr. schwerlich gebräuchlich gewesen; sicherer geht man, wenn man תַּם־ד' resp. חטא liest. Die צ' des ת' ד' besteht eben in seiner תֻּמָּה d. h. darin, dass er auf Gott traut (Ps 25 21) und nach seinem Willen thut. Die guten Thaten, die er unter Gottes Augen vollbringt, rechnet ihm Gott zur Gerechtigkeit, sie hebt er droben bei sich wie einen Schatz (vgl. den Gebrauch des *ἀποθησαυρίζειν*) auf, schreibt sie in sein Buch, behält sie im Gedächtnis (זכר). Wenn nun Zeiten der Not über den Frommen kommen, kämpfen diese seine guten Thaten gleichsam für ihn, schützen und schirmen ihn (Σ 3 1—16), sie treten in den Riss (פרץ) für ihn und dann erinnert sich Gott an die guten Werke des Frommen und gebietet der Not Einhalt. Ganz ebenso sammelt sich der Gottlose bei Gott einen objektiven *θησαυρὸς τῆς ὀργῆς*. Vgl. auch das Gebet bei Nehemia: Gott gedenke mir dies und das — gedenke meinem Feind dies und jenes. Zu dem Verbum כלה vgl. 11 3. v. **7** Von solchen Armen die sich aufblähen und stolz thun, war schon 12 9 die Rede; Σ 25 2 wird der *πτωχὸς ὑπερήφανος* als eine widerliche Erscheinung bezeichnet und Σ 10 26b heisst es: *μὴ δοξάζου ἐν καιρῷ στενοχωρίας* (syr. צריכותא) *σου*. Zur Form des Spruches vgl. 12 18. 11 24. v. **8** Der Inhalt von v. 8a ist deutlich; von Gefahren, in die der Mensch kommen kann, kennt das Spruchbuch nur die Nachstellungen der Frevler vor Gericht, nicht etwa Überfall durch Räuberbanden (irrtümliche Berufung auf Cap. 1); dort, vor Gericht, sind כפר (und שחד) wohl am Platze. Der Sinn des zweiten Gliedes ist unverständlich. Man erklärt gewöhnlich: der Arme, der nichts besitzt, also den Räubern etc. kein כפר geben kann, hört keine Drohrede d. h. ihm droht man nicht mit dem Tode, weil bei ihm solche Drohung doch keinen klingenden Erfolg hat. Von Räubern kann, wie gesagt keine Rede sein und für den Frevler ist ja grade der רש das Objekt des חמס; auch ist durchaus unwahrscheinlich, dass diese Vershälfte anders sollte zu verstehen sein als die bis auf ein Wort gleichlautende 1b. Der Arme hört nicht auf Sch. d. h. kümmert sich nicht darum giebt freilich keinen Sinn, in רש muss etwas dem לץ 1b Verwandtes stecken; wahrscheinlich ist רשע zu lesen, das ע ist in diesem Worte öfter ausgelassen, vgl. Job 38 13. 15. Der Gedanke passt wohl 1b, aber nicht nach 8a, vgl. ähnliche Fälle 10 8b und 10b — 6b und 11b. v. **9** Unmöglich ist der MT: d. L. d. Gerechten freut sich, was weder im Hebr. noch im Deutschen einen Sinn giebt. Man lese ישמח; man kann auch übersetzen: d. L. d. G. erfreut sc. sie. Licht ist aus den Propheten und Psalmen bekanntes Bild für Glück und Heil, während umgekehrt Finsternis Unheil bedeutet, vgl. 4 18f. אור ist in dieser Bedeutung fast identisch mit שמחה, mit dem es auch Est 8 16 zusammen steht. v. **10** So lautet die gewöhnliche Übersetzung nach dem MT 10a, deren grammatische Berechtigung aber sehr fraglich ist; denn יתן »es giebt« lässt sich nirgends nachweisen und die Stellung des רק ist auffallend. Man lese mit LXX רק — רע, *κακός*. ק unterscheidet sich, wie es scheint besonders neben ר, in der späteren Aussprache kaum von ע, vgl. aram. ארעא und ארקא = ארץ.

11 Überhasteter Reichtum schwindet dahin,
Wer aber nach und nach sammelt, wird reich.
12 Eine verzögerte Hoffnung macht das Herz krank,
Aber ein Lebensbaum ist ein erfüllter Wunsch.
13 Wer Mahnwort verachtet, geht zu Grunde,
Wer aber Gebot in Ehren hält, bleibt ungefährdet.
14 Die Lehre des Weisen ist ein Lebensborn,
Fern zu bleiben von den Schlingen des Todes.
15 Gute Einsicht verschafft Gunst
Und der Weg der Räuber ist . . . . .
16 Alles vollführt der Kluge mit Überlegung,
Aber der Thor macht sich mit Narrheit breit.
17 Ein schlechter Bote bringt Unheil,
Aber ein zuverlässiger Abgesandter ist heilsam.

---

So Ps 49 13. 21 בקר verhört für בער und in unserm B. 10 7 MT ירקב LXX ידעב. Die zweite Vershälfte trafen wir schon 11 2b an, nach welcher Stelle das im Zusammenhange sinnlose נועצ' in צנוע' (im Gegensatz zu זדון) zu ändern ist. Zu dem Ausdruck יתן מצה (רע) vgl. 10 10 יתן עצ'. v. **11** Statt des unerklärlichen מהבל — in dem das מ nur als מן causae aufgefasst werden könnte — lies mit LXX מְבֹהָל, vgl. 20 21. Ein הון מב' ist ein solcher Besitz, wie ihn der אץ להעשיר aufspeichert, den seine Habgier in seinen Mitteln nicht wählerisch sein lässt. Dem gegenüber steht das Sammeln על יד eigentl. auf die Hand = adverbiell nach und nach. v. **12** Zu dem Gebrauch von משך vgl. Ez 12 25. Der Nachdruck liegt auf den Partizipien, wo wir Substantive wählen würden: die Verzögerung — die Erfüllung; vgl. später zu 27 5. Lebensbaum 12b ist nichts mehr wie Leben; das Bild tritt ganz zurück. ת' באה ist das Passivum zu יתן תא': 10 24 vgl. Job 6 8. v. **13** Schwierigkeit macht das יחבל לו. Del. übersetzt: »wer dem Worte Hohn spricht, wird ihm verpfändet« — und erklärt: wer einem Worte, dem er Gehorsam schuldig ist, Verachtung entgegen bringt, wird von diesem Worte nicht losgelassen, sondern gepfändet auf die Zeit hin, da er das Pfand durch Bezahlung des Gehorsams einlöse — ein Gedanke, der ebenso wunderlich ist wie seine Ausdrucksweise. Man wird bei der alten Erklärung, die schon LXX haben, stehen bleiben und לו streichen müssen, sowie in dem zweiten Gliede יְשֻׁלָּם zu vokalisieren haben, vgl. Job 9 4. Hinter unserm Vers bringen LXX eine Strophe, die auf ein hebr. Original zurückzugehen scheint. v. **14** Das zweite Glied mit לסור eingeleitet expliziert den Ausdruck מ' חיים, ähnlich wie 3 30b die Ausführung zu dem einen Worte חנם giebt. ל' מ' מ' bedeutet sowohl weichen von den Stricken des Verderbens als fern bleiben von ihnen. v. **15** Zu 15a vgl. 12 8. 34. איתן, wie 15b als Prädikat überliefert ist, wird gewöhnlich gebraucht von unversieglichen perennierenden Wassern (opp. אכזב) und von den ewig dauernden Grundfesten der Erde. So könnte auch hier 15b nur übersetzt werden: aber d. W. d. R. ist ewig dauernd, wie Num 24 21 der מושב des Keniters איתן genannt wird. Del. übersetzt das Wort mit unkultiviert d. h. steinhart, erfolglos, unfruchtbar; aber diese Übersetzung entbehrt jeder sprachlichen Berechtigung, denn zu איתן bildet nur das Vergängliche, Aufhörende den Gegensatz. Nach dem MT würde dem Frevler hier eher eine Belohnung, als eine Bestrafung zu Teil. Vielleicht ist statt איתן — denn LXX scheinen mit ihrem *ἐν ἀπωλείᾳ* geraten zu haben — zu lesen תהו, vgl. Job 6 18. 12 24 לא דרך = תהו; so heisst es ס 41 10 der Gang des Gottlosen sei מתהו אל תהו. Der Inhalt ist derselbe wie 12 26b. v. **16** כל gehört jedenfalls nicht zu ער' (LXX), sondern als Objekt zu יעשה, die Wortstellung — Objekt-Subjekt-Verbum statt Obj. Verb. Subj. — ist freilich sehr auffallend. v. **17** Ein מ' רשע, wohl im Gegensatz zu צ' אמ' besonders ein unzuverlässiger, untreuer Bote; statt יפל ist jedenfalls יַפִּיל zu lesen, das selbstverständl. Objekt ist שׁלחיו 10 26. מרפא = Linderung nicht etwa auf die vom מל' רשע geschlagnen Wunden

[18]Armut und Schmach treffen den, der die Zucht verachtet,
Wer aber Zurechtweisung behält, kommt zu Ansehen.
[19]Ein erfüllter Wunsch ist der Seele angenehm,
Und abzulassen vom Bösen ist den Thoren ein Greuel.
[20]Wer mit Weisen umgeht, wird weise,
Und wer sich zu den Thoren hält, dem ergeht's schlecht.
[21]Die Sünder verfolgt Unheil,
Aber die Gerechten belohnt Er mit Gutem.
[22]Der Gute lässt erben Kindeskinder,
Und dem Gerechten bleibt der Besitz des Sünders aufbewahrt.
[23]Speise in Menge trägt der Neubruch der Armen,
. . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

— auf das von jenem etwa angerichtete Unheil reflektiert die zweite Vershälfte gar nicht —, sondern מר' ist allgemein wie רפאות 3 8 von der heilsamen, vorteilhaften Wirkung eines solchen Boten zu verstehen. v. **18** In 18a ist פו' מו' Subjekt und ר' וקל' Prädikat, die beide nach hebr. Weise lose neben einander gestellt sind; das Verhältnis dieser beiden zu einander muss der Leser in Gedanken selbst ausführen, etwa so: Armut und Sch. kommt heraus, wenn einer etc. Armut und Schande (vgl. 12 9) gehören so eng zu einander, wie עשר וכבוד. Das zweite Glied besagt nicht etwa, dass der, der die Schande ruhig erträgt und die Rüge auf sich nimmt, wegen dieser Selbstüberwindung und Selbsterkenntnis von andern geehrt wird (Berth. Del.), sondern giebt den schon oft ausgesprochnen Gedanken wieder, dass die Beobachtung der guten Lehre das Glück (חים) des Menschen, d. h. Reichtum und Ansehen (beides ist כבוד), verursachen: כבוד ist das Los des einen, ר' וקלון das Schicksal dessen, der nicht hören will v. **19** תא' נהיה (= נהיתה vgl. 7 8 פנה für פנתה) kann hier nur dasselbe bedeuten wie vorher תא' באה; ב 42 19 bedeutet נהיות = *τὰ ἐπεσόμενα.* Die Versuche, 19b mit 19a in einen natürlichen Zusammenhang zu bringen, sind vergeblich; zum Inhalte vgl. Σ 1 25b. v. **20** Das Ketib 20a lautet: Geh m. W. um, damit du w. wirst. Die Wahl des rechten Umganges ist eine der wichtigsten Fragen bei den Spruchdichtern; vgl. zur ersten Vershälfte Σ 6 34ff. 8 8ff. 9 14f., zur zweiten Σ 13 1. 22 13. ירוע bezieht sich auf das äussere Ergehen, vgl. 11 15, nicht: er wird schlecht. v. **21** Die Gottlosen werden verfolgt von der רעה, die sie gethan haben, bis sie sie erreicht (בא), 11 27. Obwohl 21a die רעה grammatisches Subjekt ist, ist doch deutlich an Gott als Urheber und Vergelter gedacht, vgl. 10 24. Zu dem Subjekt in 21b vgl. 12 14. 10 24. v. **22** Wer ein טוב ist, vgl. oben zu 12 2. צפן = *ἀποθησαυρίζειν.* Die Frevler mögen noch so grossen Reichtum aufspeichern, er bleibt doch nicht in ihrer Familie, sondern wenn sie sterben, erbt kein Sohn und Nachkomme ihren Besitz; oder wenn sie Kinder haben, so werden diese enterbt, von Haus und Hof getrieben irren sie bettelnd umher und verkommen in Elend und Armut Ps 109 6ff. Job 5 5. Der prophetische Fluch, aus dem sich die Vergeltungslehre der Schriftgelehrten entwickelt hat, besagte, dass Israel säen wird und ein andrer wird ernten, es wird Häuser bauen und ein andrer wird drin wohnen etc. In der Spruchweisheit ist, wie alles andre, so auch dieser Fluch individualisiert und auf die Frevler angewandt; die Erben sind bei den Propheten die feindlichen Eroberer, hier die Frommen vgl. Job 27 13ff. Das gilt als das schwerste Unglück und die grösste Strafe, wenn einer sich jahrelang abgeplagt hat, sich ein Vermögen zusammengerafft hat und dann stirbt er plötzlich und andre, nicht seine Kinder, sondern Fremde, laben sich an seinen Mühen, Eccl 2 18ff. 4 8. 6 1ff. v. **23** רב־א' bedeutet Erträge in Hülle und Fülle, 14 4. 16 8, nicht etwa nur »genug« (Del.). Wie freilich der Besitzer eines Neubruches mit solchem Ertrage ein »Armer« genannt werden kann, lässt sich durch keine exeget. Kunst ausfindig machen: wenn er Speise in Hülle und Fülle hat, ist er eben kein ראש. Der ר' ist in den Sprüchen immer der wirklich Arme, der

[24] Wer die Rute schont hasst seinen Sohn,
Wer ihn aber liebt sucht ihm frühe Zucht.
[25] Der Gerechte kann sich satt essen zur Stillung seines Hungers,
Aber der Magen der Frevler bleibt leer.
14 [1] Die Weisheit der Frauen baut ihr Haus,
Aber die Thorheit reisst es mit ihren Händen ein.
[2] Der Gottesfürchtige wandelt in seiner Gradheit,
Wessen Wege aber gewunden sind, der verachtet Ihn.

---

nichts zu essen hat, mit $10_{3}$a, wo vom צדיק die Rede ist, lässt sich unser Spruch nicht im entferntesten zusammenstellen; daraus, dass der Begriff des Reichen bisweilen an den Begriff des übermütigen Frevlers stösst, lässt sich für ראש nicht etwa das Gegenteil erschliessen. Die zweite Hälfte übersetzt man: mancher wird hingerafft wegen Unrechtlichkeit, was nach den Erklärern besagen soll: mancher — scil. der reich ist! — geht durch Unredlichkeit zu Grunde. Aber ein solcher Sinn passt ganz und gar nicht in den Gedankenkreis der Proverbien, ja widerspricht ihm geradezu. יש — fast ausschliesslich im ersten Gliede resp. in beiden stehend — leitet Sätze ein in der Bedeutung: es giebt welche, mancher, also Sätze, in denen ausdrücklich Ausnahmen von der Regel eingeführt werden, vgl. $11_{24}$. $12_{18}$. $13_{7}$. $18_{24}$. Nach der feststehenden Anschauung der Spruchdichter wird aber gerade jeder, der mit לא משפט handelt, ohne Ausnahme von dem göttlichen Strafgerichte ereilt, so dass die Limitierung dieses Gesetzes unmöglich ist. Ausserdem hat man vergessen, dass י' נ' בל' מש' nach feststehendem Sprachgebrauche heisst: mancher wird ohne Recht d. h. ungerechterweise fortgerafft; wegen Ungerechtigkeit müsste heissen באין מש'. Aus diesen Schwierigkeiten hilft nur die Auffassung von יש als Vermögen, vgl. $8_{21}$, י' נס' ist zusammengerafftes V. und בלא מ' giebt die Art und Weise an, wie es zusammengebracht ist, vgl. $16_{8}$: es ist die Rede von dem mit unrechten Mitteln angehäuften Vermögen. Dieser יש נ' steht in Parallele zu רב־אכל 23a und statt des unverständlichen ראש' ist zu lesen רשעים, vgl. oben v. 8b. Die Übersetzung würde also lauten:

Speise in Hülle und Fülle ist der Neubruch der Frevler
Und Besitz zusammengescharrt auf unrechte Art.

Das Subst. ניר darf nicht eigentlich verstanden werden, es ist etwa Arbeitsfeld, Ertrag, Erfolg etc., vgl. die Ausdrücke חרש רע, זרע צדקה, vgl. auch $\Sigma$ $7_{3}$. v. **24** Vgl. $3_{12}$. $\Sigma$ $30_{1}$ff. חשך (geizig) zurückhalten vgl. $11_{24}$. שחר soll hier mit doppelten Akkusativ konstruiert sein, so dass das Suffix auf den Sohn geht = לו. v. **25** Der Vers besagt dasselbe wie $10_{3}$. שבע und חסר in Parallele wie $12_{11}$. Wie viele andre ein Glaubenssatz, der mit den eignen Angaben des Verfassers im Widerspruche steht, aber mit Hilfe des dogmat. Begriffes der אחרית gerechtfertigt werden kann.

Cap. 14. v. **1** Das חַכְ' נ' des MT = die Weisen der Frauen wird von Del. aufgegeben, der חָכְ' punktiert und übersetzt wie oben. Aber damit ist die Überlieferung schwerlich richtig gestellt. Im zweiten Gliede ergänzt man wie etwas selbstverständliches נשים nach אולת, aber selbstverständlich ist das gar nicht, ein zurückweisendes Pronom. suff. ist unentbehrlich. Die Hauptsache aber ist die Frage, wessen Haus denn die חכ' eigentlich baut? nach den Worten (ביתה) kann es nur ihr d. h. der חכ' eignes Haus sein, in diesem Falle ist aber נשים nicht nur überflüssig, sondern ganz sinnlos. Wahrscheinlich hiess der Vers ursprünglich: Eine weise Frau baut ihr Haus, aber eine thörichte reisst es nieder; die Entstellung zu unserem Texte rührt wohl von einem Anschluss an $9_{1}$ff. her. בנה ב' ist bekannter Ausdruck für eine Familie gründen, um sich sammeln, vgl. Rt $4_{11}$ wo es von Lea und Rahel heisst בנו שתיהם את־בית ישראל. v. **2** Man kann auch, mehr parallel zu 2b, in 2a ירא י' als Prädikat fassen. In dem äusseren Wandel des Menschen drückt sich seine Stellung zu Gott aus: es giebt nur zwei Möglich-

[3]Die Rede des Thoren ist eine Rute für seinen Rücken,
Die Worte der Weisen dagegen behüten sie.
[4]Wenn keine Rinder da sind, ist auch kein Getreide da,
Aber grosser Ertrag bei reichem Besitz von Pflugstieren.
[5]Ein wahrheitsliebender Zeuge lügt nicht,
Aber Lügen atmet der falsche Ankläger.
[6]Der Spötter sucht Weisheit, aber umsonst,
Dagegen dem Verständigen ist Wissen etwas leichtes.
[7]. . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . .
[8]Die Weisheit des Erfahrenen besteht im Acht geben auf seinen Weg,
Und die Thorheit der Narren ist Trug.
[9]. . . . . . . . . . . . . . . . .
Aber unter den Redlichen wohnt Segen.

---

keiten, entweder Gott fürchten, oder Gott verachten (שׁבח א' ist dasselbe wie verachten). Die Gottesfurcht zeigt sich im ישׁר, d. h. darin, dass man nicht auf krummen Wegen unrechten Gewinn sucht zum Schaden des Nächsten, und die Gottesverachtung in dem jeder Furcht vor dem Richter Hohn sprechenden Handeln des Frevlers. v. **3** בפי eigtl. im Munde, wo Mund wie oft = Rede ist; ebenso 3b שׂפתי. Der MT hat ח' גאוה = Rute des Hochmutes, was aber, wie die Erklärungen zeigen, keinen Sinn giebt, man hat vielmehr mit Hitzig zu lesen ח' גוה = ח' גֵּוֹ vgl. 10 13; die unbesonnenen Worte der Thoren schlagen in ihrer Folge d. h. der Beleidigung und Entrüstung der Getroffenen, ihn selbst. Vor dieser Gefahr bleiben die Klugen bewahrt, indem sie sich hüten, die Menschen zu beleidigen. Zu der Form תשׁמורם in Pausa für תשׁמְרם oder richtiger תִּשְׁמְ' vgl. G-K § 47g. v. **4** Der MT 4a wird von Del. übersetzt: ohne Rinder ist die Krippe leer, was eine wirkliche Binsenwahrheit ist; denn in einem leeren Stall braucht man die Krippen nicht anzufüllen. Ausserdem bedeutet בר nie leer, sondern rein und zwar fast immer im übertragenen Sinne. Statt אבוס lese man אפס und fasse בר als Substantivum = eingeheimstes Getreide; die Gegensätze stossen in der Mitte zusammen bei chiastischer Stellung der Gedanken. כח im zweiten Gliede wird wohl im Gegensatz zu אין facultas, opes bedeuten. שׁור ist nomen unitatis zu בקר, wie שׂה zu צאן. v. **5** אמונים wie 13 17; das zweite Glied lasen wir schon 6 19. v. **6** ואין etwa = aber sie ist nicht da, lässt sich nicht finden, vgl. 13 4. נקל steht statt des zu erwartenden נקלה. Der לץ ist seiner Natur nach für den Empfang der Weisheit unfähig, denn der vorbereitende Anfang, die Gottesfurcht, hat in seinem Wesen und Leben keinen Raum. v. **7** Den Vers übersetzt man: geh' aus der Nähe eines thörichten Mannes und nicht hast du erkannt Lippen der Erkenntnis; das soll heissen: wenn du einen Thoren verlässt, findest du, bei näherer Überlegung, dass kein gescheites Wort aus seinem Munde gekommen ist. Aber dieser komplizierte und sonderbare Gedanke hätte nicht so ausgedrückt werden können. Jedenfalls ist der Text verdorben, LXX lasen für לך — כל und im 2ten Gliede כלי דעת שׂ' ר'. v. **8** Der ערום, der schlaue, viel erfahrene und gewandte Mann, giebt genau Acht auf jedes seiner Worte und Werke, untersucht jedesmal erst den Boden, ehe er seinen Fuss drauf setzt, damit er nicht ausgleitet oder irre geht, und in dieser bedächtigen Vorsicht besteht gerade seine חכמה. הב' ד' entspricht dem gewöhnl. ה' לד' vgl. v. 15. Das zweite Glied soll nach den Erklärern bedeuten: die Thorheit der Narren zeigt sich darin, dass sie gegen ihren Nächsten Trug spinnen, denn dieser Trug gereicht ihnen schliesslich nur selbst zum Verderben. Aber dieser Gedanke kann kaum so rätselhaft mit: »d. Thorheit des N. ist Trug« ausgedrückt werden, zu dem erwartet man doch eine Angabe, die einigermassen mit 8a parallel ist. LXX lasen *ἐν πλάνῃ* d. h. etwa מתעה, was die Übersetzung ergiebt: die Th. d. N. führt sie, nämlich die Narren, in's Verderben, vgl. 12 26b. v. **9** Der Inhalt des zweiten Gliedes ist klar; רצון ist wie häufig nicht Wohlgefallen, sondern konkret zu

10 Wer vor Augen hat den Schmerz, den seine Seele einst erlitten,
In dessen Freude wird sich kein Hochmut mengen.
11 Das Hauswesen der Frevler wird vernichtet,
Dagegen das Zelt der Redlichen gedeiht.
12 Mancher Weg erscheint eben vor einem,
Aber schliesslich sind's Wege des Verderbens.
13 Sogar beim Scherzen empfindet das Herz Schmerz
Und das Ende der Freude ist Kummer.
14 Der Abtrünnige (?) wird satt von seinen Wegen
Und von seinen Handlungen der gute Mann.

---

übersetzen. 9a könnte man wiedergeben: die Narren spotten der Sünde, was wenig wahrscheinlich ist, da אשם kein passendes Objekt zu ליץ ist, vgl. 19 28a. Del. und andre übersetzen: das Schuldopfer spottet der Narren; die Narren wollen ihre Schuld mit dem אשם gut machen, aber das Schuldopfer, das sie darbringen, verspottet sie, indem es in ihrer Hand nicht erreicht, was die Narren erreichen wollen. Aber auf eine so unerhörte Art kann der einfache Gedanke, dass die Frevler mit ihren Schuldopfern bei Gott nicht erreichen, was sie wollen, nicht ausgedrückt sein. Auf den richtigen Weg scheint 9b zu führen; man lese vor אויל' im Anschluss an LXX בין und statt יליץ (LXX יועיל) ילין: unter den Thoren haust Verschuldung (oder auch Unglück vgl. 10 16), unter den R. aber Segen. v. **10** Eigentlich: ein Herz sich erinnernd an die Bitternis seiner Seele, in dessen Freude mengt sich kein זר. לב ל' ist nicht mehr wie eine Umschreibung für איש ל', die ganz den Ausdrücken נפש ברכה, שפתי־שקר, לשון מרמה etc. parallel steht; so ist z. B. 𝔖 2 13: wehe dem Herzen, das nicht glaubt = wehe dem Menschen, der nicht glaubt. Da sie solchen Sprachgebrauch nicht vor Augen hatten, haben die Erklärer unsren Vers missverstanden. Im zweiten Gliede ist der MT: (und) in seine Freude mischt sich kein Fremder, sinnlos; davon, dass nur der Betreffende seine Freude recht empfinden kann, ein Fremder sie nicht nachempfinden kann, wie die Erklärer herauslesen, ist keine Rede, eine solche tief innerliche Freude kennt die Spruchweisheit überhaupt nicht. Man muss mit LXX für זר lesen זדון, wahrscheinlich auch das ו vor בשמחתו streichen. Wer nicht vergisst, was er schon erlitten, der bleibt im Glücksstande frei von Hochmut. So empfiehlt Sirach seinen Lesern, im Unglück an das Glück und im Glück an das Unglück zu denken, damit man frei bleibt von Kleinmut und Hochmut. מרת־נ' 10a ist das Substantivum zu dem gebräuchlichen מר־נפש = צר רוח Job 7 11. v. **11** אהל ist wie בית ein Ausdruck für die Familie; יפריח, oben 10 28 kal, ist eigentlich aussprossen; diese Aussage zu אהל zeigt, wie das Wort gänzlich abgeblasste Bedeutung hat. Alle Sätze dieser Art geben dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit Ausdruck und enthalten zugleich Verheissung und Mahnung. v. **12** לפני ist ganz = בעיני. Manche Handlungen, die man sich vorgenommen und überlegt hat, erscheinen ganz sicher, ungefährlich und gewinnversprechend, aber schliesslich führen sie zum Verderben. Deshalb hört der Kluge auf den Rat andrer, vertraut nicht auf seine Klugheit und giebt bei jedem Schritte acht. v. **13** Man kann auch übersetzen: Sogar b. S. kann d. H. Sch. empfinden und das Ende d. Fr. ist oft K., denn es lässt sich bisweilen nicht entscheiden ob der Verfasser allgemein redet oder hypothetisch von einem spez. Falle, vgl. 13 2. Wenn es reine Aussage ist, liegt darin derselbe Pessimismus, der im Eccles. allerorten ausgesprochen ist. Im zweiten Gliede muss man das ה von אחריתה als Artikel zum folgenden Subst. ziehen, denn die grammatische Regel, die die Ausleger auf Grund unsrer Stelle und 13 4 (נפשו עצל) bilden, hat keine Berechtigung. v. **14** Statt zu sagen: ein jeder Mensch bekommt den Lohn, den er durch seine Werke verdient hat, zerlegt der Dichter die Menschen in zwei Klassen. Die Bedeutung von סוג לב ist nicht sicher, LXX *θρασυκάρδιος*; סוג ist das zuständliche Part. zu נסג Ps 80 19 oder gewöhnlichem נסוג, das vom Abfall von Gott gebraucht wird. Statt des unverständlichen מעליו lese man (mit Del. nach älterem Vorgange) מִמַּעֲלָלָיו, ein Wort,

[15]Der Arglose traut jedem Worte,
Der Erfahrene dagegen giebt acht auf seinen Schritt.
[16]Der Weise hütet sich ängstlich vor dem Bösen,
Der Thor dagegen lässt sich leichtfertig damit ein.
[17]Der Jähzornige begeht Thorheit,
Und der Ränkevolle wird gehasst.
[18]Die Einfältigen gewinnen Narrheit,
Und die Klugen bekommen als Krone Wissen.
[19]Es müssen sich bücken die Bösen vor den Guten,
Und die Gottlosen stehen an den Thüren der Gerechten.
[20]Sogar seinem Nächsten ist der Arme verhasst,
Dagegen sind die Freunde des Reichen zahlreich.
[21]Wer seinen Nächsten verachtet, frevelt,
Wer sich aber der Armen annimmt, Heil ihm!
[22]Sicherlich gehen in's Verderben die Böses ersinnen,
Aber Liebe und Aufrichtigkeit kommt heraus bei denen, die Gutes sinnen.
[23]Jede Arbeit wird belohnt mit einem Erfolge,
Aber leeres Gerede bringt nur Verlust.

---

das häufig (besonders bei Jeremia) mit דרך parallel steht. v. **15** פתי, der sich leicht beschwätzen lässt. In seiner thörichten Arglosigkeit nimmt er jedes Wort für ernstgemeint auf und merkt nicht, dass der andere ihn ausfragt und sich über ihn lustig macht, vgl. Σ 13$_{11}$; oder auch er leiht der Verführung gern sein Ohr und folgt ihrer Stimme, 1$_{10}$ff. v. **16** ירא וסר, Hendiadys, wie es im Hebr. häufig sich findet; man kann ebenso gut wie סר מ׳ sagen ירא מ׳. Vom bösen Handel — denn von solchem scheint die Rede zu sein, nicht von bösen Menschen — hält sich der Kluge fern, der Thor dagegen ist מתע׳ ובט׳. Das Wort מתעבר bedeutet aufgeregt sein, sich ereifern; diese Angabe passt nun hier gar nicht, das Gegenteil vom ängstlichen sich fern halten ist nicht »aufgeregt sein«, sondern sich einmischen, und so ist mit LXX מתערב zu lesen. Wie das Benehmen des Klugen durch zwei Ausdrücke, so wird auch das des Thoren durch das Hendiadys מת׳ וב׳ wiedergegeben. בוטח ist hier = sträflich sorglos. v. **17** Einer von den vielen Sprüchen, in denen nicht Tugend und Laster einander gegenübergestellt, sondern zwei Laster verglichen werden, vgl. 10$_{18}$. קצ׳ אפ׳ opp. ארך א׳. Zur zweiten Hälfte vgl. Σ 28$_{13}$ff. v. **18** Die פתאים werden zu vollkommenen Narren, dagegen die ע׳ werden anerkannt als אנשי דעת. הכתיר erklärt Del. mit Recht als Denominativ von כתר (עטרת) = hebr. העטיר; das Bild der Weisheit als Krone oder Kranz ist dem Verf. geläufig. נחל = gewinnen, erhalten. v. **19** Wieder ein frommes Postulat: so muss es sein und so wird es einst kommen. Die Guten sind die Gerechten und die Bösen die Gottlosen. Schliesslich bleiben die Guten allein noch siegreich auf dem Plan übrig und die durch das göttliche Strafgericht gestürzten Frevler müssen sich vor den lange verachteten Frommen demütigen und lauern bettelnd vor ihren Thüren, um etwas zu erhalten vgl. Ps 109$_{6}$ff. שער ist hier die Thür einer Privatwohnung. v. **20** גם = sogar; denn dem רע, mit dem man sich den שלום giebt, mit dem man im selben מושב und סוד sitzt, soll man auch im Unglück Liebe und Treue bewahren. Zum Inhalte Σ 6$_{4}$ff. 13$_{21}$ff. v. **21** Mit אשרי preist man einen glücklich im Hinblick auf das glückliche Lebenslos — Reichtum, langes Leben, Ansehen, Familienglück —, das ihm zu Teil geworden ist, vgl. 3$_{13}$. Der רע ist nach dem Zusammenhang ein Armer; wer einen solchen verspottet, begeht eine Sünde gegen Gott, in dessen besondrem Schutze der Arme steht. Das חונן ist nicht sowohl Gesinnung, als erbarmendes Handeln, Aufhelfen, Leihen, Almosen geben etc., daher die Verbindung חונן ומלוה. v. **22** הלא ist nur noch rein formelle Frage, fast = הנה hinweisend und bekräftigend, vgl. 8$_{1}$. Die »Böses sinnenden« gehen irre, vom rechten Wege ab in's Verderben. ח׳ ואמת stehen im Verhältnis des Prädikats zu dem Satze ח׳ טוב, vgl. 13$_{18}$. v. **23** Jede An-

[24]Die Krone der Weisen ist Erfahrung,
Und der Kranz der Thoren ist Narrheit.
[25]Ein wahrhaftiger Zeuge rettet Leben,
Wer dagegen Lüge vorbringt . . . . .
[26]In der Gottesfurcht liegt eine starke Zuversicht
Und den Kindern eines solchen Gottesfürchtigen ist Er Zuflucht.
[27]Die Gottesfurcht ist ein Quell des Lebens,
Fernzubleiben von den Stricken des Todes.
[28]Wenn das Volk zahlreich ist, ist's der Stolz des Königs,
Wenn aber der Unterhanen wenige sind, ist's der Schrecken des Fürsten.
[29]Der Langmütige besitzt viel Einsicht,
Doch der Aufbrausende trägt Thorheit davon.
[30]Ein lindes Herz bringt Gedeihen des Leibes,
Aber Knochenfrass ist Eifersucht.

---

strengung, auch die geringste, hat irgend einen מותר, irgend einen Profit, aber eitles Gerede ist rein zum Schaden. Das ב in בכל ע' ist das ב pretii, vgl. Eccl 1 3 יתרון לאדם בכל עמלו. v. **24** Der MT lautet: die Krone der W. ist ihr Reichtum, was aber, so hoch sonst der Reichtum geschätzt wird, hier nicht passt, um so weniger, als in der parallelen Stelle 24 b die Thorheit genannt wird; LXX lesen richtig dafür ערמה (*πανοῦργος*), vgl. Σ 25 6: *στέφανος γερόντων πολυπειρία*. Im zweiten Glied, das so überliefert sinnlos ist, lese man statt des ersten אולת vielmehר לוית, das, wie öfter, dem עטרת 24 a parallel ist. v. **25** הציל term. techn. vgl. 10 2. In der zweiten Vershälfte soll der Verbalsatz — wenn nicht vielmehr יפ' Substantivum ist vgl. 12 17 — יפ' כז' Subjekt und מרמ' Prädikat sein, so dass das Verhältnis ähnlich wäre wie v. 22. 13 8a, wo die Subjekte Partizipialsätze sind. Man erwartet aber hier weniger ein Urteil: wenn einer L. v., so ist das Betrug — als die Angabe, was denn der יפיח כ' im Gegensatz zu dem ע' א' thut; Hitzig schlägt vor מדמה zu lesen: dagegen der lügenhafte Zeuge vernichtet sc. Leben. v. **26** Wer Gott fürchtet, kann getrost sein in allen Stürmen des Lebens (Ps 91), denn sein Gott verlässt ihn nicht, Er ist sein מחסה. Das Suffix in לבניו bezieht Del. mit Recht auf einen aus dem יר' יה' sich leicht ergebenden ירא י'. v. **27** Die Gottesfurcht, die nichts anders ist als Befolgung des göttlichen Willens — vgl. Σ 19 20: *πᾶσα σοφία φόβος κυρίου καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου*, Ps 26 1. Eccl 12 13 —, hat eben deshalb dieselbe Verheissung, wie die Erfüllung des Gesetzes, nämlich חיים. Insofern Gesetz und Gottesfurcht an das Volk durch die Lehre der Weisen vermittelt werden, kann es 13 14 auch heissen, dass dieser Unterricht der Weisen Quell des Lebens sei. v. **28** Das ב bezeichnet bald mehr das temporale, bald mehr das kausale Verhältnis. רזון, gebildet wie קלון, bedeutet sonst von רזה abgeleitet die Schwindsucht; weder in der Bedeutung Fürst noch Fürstlichkeit kommt es sonst noch vor. Will man hier nicht רזן, das gebräuchliche Wort für Fürst lesen, so darf man jedenfalls רזון nicht als Abstraktum = Fürstlichkeit erklären, denn die Beispiele, in denen das Abstraktum für das Konkretum stehen soll, sind fast alle verdächtig. v. **29** Ebenso gut könnte man רב תב' zum Subjekt und א' אפ' zum Prädikat machen, denn die Stellung der parallelen Versglieder in der ersten und zweiten Vershälfte ist nicht immer dieselbe. אֶרֶךְ, Status constr. von dem Adjekt. אָרֵךְ, ist in Verbindung mit אפים Bezeichnung dessen, der nicht gleich in Wut losbricht, sondern האריך נפשו vel הא' אפיו, מר' ist nach 3 35 zu erklären. v. **30** ל' מר' eigentl. Herz der Lindigkeit, wird hier der קנאה d. h. jedem leidenschaftlichen Eifer entgegengesetzt. Die קנאה zeigt sich z. B. in dem Neid, den das Glück der Gottlosen nicht ruhen lässt und der den Menschen antreibt, ihnen nachzufolgen und sich abzuarbeiten im Erwerbsleben vgl. Eccl 4 4; zur קנאה gehört vor allen Dingen der hitzig aufbrausende Zorn, aber auch das langsam verzehrende Feuer der *λύπη* (כעס) Σ 30 21ff. wie die *ἀγρυπνία τοῦ πλούτου* Σ 34 1. Alles das bringt den Menschen langsam vom Leben zum Tode, indem es ihm das Mark

[31]Wer den Armen bedrückt, schmäht den Schöpfer desselben,
Und es ehrt ihn, wer sich des Armen erbarmt.
[32]Um seiner Bosheit willen wird der Frevler zu Fall gebracht,
Doch der Gerechte ist gesichert durch seine Rechtlichkeit.
[33]Im Herzen des Verständigen ruht Weisheit
Und im Inneren des Thoren . . . . .
[34]Gerechtigkeit bringt das Volk in die Höhe,
Aber die Schande der Leute ist die Sünde.
[35]Das Wohlgefallen des Königs ist ein kluger Diener,
Aber sein Zorn ist ein nichtsnutziger.
15 [1]Eine gelinde Antwort beschwichtigt den Grimm,
Ein bitteres Wort ruft Zorn hervor.

---

aus den Knochen saugt; zu dem Ausdruck רקב עצ' vgl. $12_{4}$. v. **31** עשק ist spez. Ausdruck für die ungerechte Bedrückung des Armen durch den Reichen, geradezu = berauben. Wer das thut, hat es mit Gott, dem עשהו des Armen zu thun. Er schmäht Gott d. h. er fügt ihm durch diese That an seinem Schützling Schande zu, vgl. $15_{20}$. Gott hat den Armen gemacht und damit die Pflicht übernommen, sein Geschöpf auch zu schützen. Der Gedanke, dass der Schöpfer die Pflicht hat, das Werk seiner Hände zu schonen und zu erhalten, giebt den rührenden Klagen Hiobs Gott gegenüber ihre erschütternde Gewalt. עשה ist ein bei Jes 40—66, Job, in den Psalmen, Proverbien und besonders auch bei Sirach beliebter Name für Gott; der Plural, wie קדשים etc., kommt nicht vor, liegt aber einigen Verbindungen mit Pronom. suff. zu Grunde. Zu חנן vgl. v. 21. v. **32** An Stelle des unerklärlichen (vgl. Del.) במותו ist im zweiten Gliede zu lesen בתמו mit LXX, und dann natürlich dem בתמו entsprechend das ברעתו nicht »in seinem Unglück«, sondern durch seine Bosheit zu übersetzen; ב giebt den Grund an. חסה kann sowohl subjektive — vertrauen — als objektive — sicher sein — Bedeutung haben, vgl. מחסה; die Übersetzung bevorzugt wegen 32a die letztere Bedeutung. Der Gerechte ist sicher, denn sein תם (תמה) errettet ihn, vgl. $11_{5}$f. $13_{6}$. v. **33** Der Sinn der ersten Vershälfte ist zweifellos; der נבון ist im sicheren Besitze der Weisheit vgl. zum Ausdruck Eccl $7_{9}$. Das zweite Glied lautet nach dem MT: und im Inneren der Thoren wird sie erkannt, das Subjekt kann nur die genannte חכמה sein. Del. erklärt: im Herzen des Verständigen befindlich ruht die Weisheit schweigend, ohne viel Geklapper von ihrem Dasein zu machen; dagegen wenn sie im Inneren des Thoren befindlich ist, wird sie gleich erkannt, dann weist sie sich gleich aus. Abgesehen von der hypothetischen Fassung des בקרב, die durch den Parallelismus nicht wahrscheinlich gemacht wird, scheitert diese Auffassung daran, dass sie Weisheit im Inneren des Thoren voraussetzt, was gegen jedes Capitel unseres Verfassers spricht. Man wird sich hier wie bei manchen anderen Stellen mit einem non liquet begnügen müssen, über das auch die alten Übersetzungen nicht hinausführen. v. **34** צד' als *ποίησις νόμου* ist nur bei dem jüdischen Volke möglich, wie auch der צדיק und der רשע Typen der jüdischen Gemeinde sind; deshalb ist לאמ' nicht mit »Völker« oder »Nationen« zu übersetzen, sondern wie in den Psalmen öfter = Leute. חסד hat hier die Bedeutung der aram. חִסְדָּא = opprobrium, vgl. $25_{10}$. v. **35** Das ל vor עבד ist verdächtig, denn der Gegenstand des Wohlgefallens wird in der Sprüchen immer als Subjekt gegeben. Ein ע' מש' ist ein solcher, der klug ist und deshalb die Aufträge zu gutem Ende ausführt; vgl. השכיל, das ungefähr dieselbe Bedeutung haben kann wie הצליח, nur erscheint letzteres mehr als Gunst des Zufalles. רצון und עברה (gewöhnl. steht תועבה in Parallele) bezeichnen wie oft konkret den Gegenstand der Neigung resp. des Zornes.

Cap. 15. v. **1** Eine gelinde A., wie sie aus einem לב־מ' von einem לשון־מ' kommt, steht gegenüber dem ד' עצב, der schmerzverursachenden, reizenden Rede, dem Worte, welches יתן עצבת $10_{10}$. עצב vereinigt die Bedeutungen Arbeit und Schmerzen durch den

[2] Die Zunge der Weisen ist tüchtig im Wissen,
Aber der Mund der Thoren sprudelt Narrheit hervor.
[3] Allerorten sind die Augen des Herrn,
Schauend auf Böse und Gute.
[4] Lindigkeit der Zunge ist ein Lebensbaum,
Aber Ausgleiten durch sie ist tötliche Verwundung.
[5] Der Thor verschmäht die Zucht seines Vaters,
Wer aber Verweis annimmt, wird klug.
[6] Im Hause des Gerechten ist grosser Reichtum,
Der Erwerb der Frevler dagegen wird verstört.
[7] Die Lippen der Weisen verstreuen Wissen,
Aber der Verstand der Thoren ist nicht recht.

---

Mittelbegriff Mühe, wie das lat. labor. Alle derartige Sprüche wollen nicht nur in reiner Aussage eine Thatsache angeben, sondern immer zugleich ermahnen. So steht unser Spruch parallel mit den zahlreichen Sprüchen, in denen gewarnt wird vor Streitigkeit und zur Demut und Nachgiebigkeit geraten wird. v. **2** הֵיטִיב ד' würde im Ausdruck parallel sein etwa mit הֵ' צַעַד 30 29: eigentlich gut machen, d. h. vortrefflich sein in דעת; aber der Ausdruck ist doch sonderbar und dem Parallelismus zu יביע zu wenig angemessen. Man liest besser תַּטִּיף oder תַּטִּיף: die Zunge der W. träufelt Wissen, wodurch man auch einen passenden Gegensatz zur zweiten Vershälfte erreicht: die Weisheit kommt tropfenweise aus dem Munde, aber die Thorheit in vollem Schwalle der Worte, vgl. 28b. הִטִּיף ist in dem hier gebrauchten Sinne besonders bei den Propheten (Ez.) gewöhnlich zur Bezeichnung prophetischer Rede; in unserem Buche vgl. 5 3. הביע gewöhnlich sensu malo gebraucht. v. **3** Vgl. 5 21. Ps 14. Σ 17 15. Der Spruch ist gerichtet gegen die gottlosen Frevler, die denken, sie wären in der Dunkelheit geschützt und Gott sähe sie nicht, wenn sie ihre Schändlichkeiten ausüben, etwa Ehebruch treiben oder den Unschuldigen und Armen im Verstecke erschlagen Ps 64. Ps 10 7ff. Σ 23 18ff. Job 22 13ff. Oder der Inhalt des Verses richtet sich auch gegen die, die schon weniger naiv, mehr philosophierend fragen: sollte Gott in der Unendlichkeit der Schöpfung mich einzelne Kreatur im Auge behalten können? Σ 16 17ff. — ein Gedanke, der die fruchtbarsten dogmatischen Keime enthält, vgl. Ps 8 5. v. **4** Lebensbaum = Leben, d. h. Glück und Segen. Nach dem zweiten Gliede scheint der Sinn zu sein: eine solche linde Zunge bringt ihrem Besitzer Vorteil und Nutzen. In 4b ist die Bedeutung von סֶלֶף zweifelhaft. Das Substantiv סֶלֶף kommt nur noch 11 3 vor, aber auch dort scheint das Verbum zu Grunde zu liegen. Das Verbum kommt im Piel öfter vor und scheint zu bedeuten jemanden ausgleiten machen (= דחה), so dass er auf seinem Wege stürzt; in der älteren Literatur kommt es nicht vor, denn Ex 23 8 (Dtn 16 19) stammt aus »Sprüchen der Weisen«. Der Syrer giebt es gewöhnlich wieder durch הפך, Targum durch קלקל, so auch ܦ 14 1 = ὀλισθαίνω. שֶׁבֶר־בְּ' ist wohl dasselbe wie שׁ' רוח Jes 65 14. v. **5** 5b könnte auch heissen: ist klug. Der Spruch ist ein deutliches Beispiel dafür, dass die grammatische Anordnung der parallelen Glieder in den beiden Vershälften nicht immer dieselbe ist. v. **6** Der Satz giebt nicht die Wirklichkeit, sondern wie es sein sollte. Einst in der אחרית ist der Gerechte reich und begütert, dagegen der Erwerb der Frevler hat keinen Bestand; im zweiten Gliede ist ב vor תבואת mit LXX zu streichen. בית־צ' kann man statt als Acc. loci ebenso gut auch als Subjekt fassen: das Haus des Gerechten ist grosser R. d. h. besteht aus, ist voll von g. R. Solche feinen grammatischen Fragen zu entscheiden fehlen uns gewöhnlich alle Kriterien. v. **7** Im zweiten Gliede ist כֵּן (besonders mit לֹא gebräuchlich) das aus 11 19 bekannte Adjektiv; der Verstand des Th. ist nicht rectus und stabilis, er ist vielmehr ein נעוה לב 12 8. In 7a ist der Gebrauch des יזרו auffallend, denn die gewöhnliche Erklärung: ausstreuen, wie guten Samen in die Herzen der Menschen hat im Sprachgebrauch wenig Berechtigung; זרה bedeutet nicht

[8]Das Opfer der Frevler ist dem Herrn ein Greuel,
Aber am Gebet der Redlichen hat er Wohlgefallen.
[9]Ein Greuel ist dem Herrn der Wandel des Frevlers,
Wer aber der Gerechtigkeit nachjagt, den liebt er.
[10]Schlimme Zucht erwartet den, der den rechten Weg verlässt,
Wer Zurechtweisung hasst, geht zu Grunde.
[11]Unterwelt und Hades liegen offen vor des Herrn Augen,
Um wie viel mehr die Herzen der Menschen!
[12]Der Spötter hat's nicht gern, wenn man ihm Vorwürfe macht,
Zu Weisen geht er (drum) nicht.
[13]Ein freudiges Herz macht ein heiteres Gesicht,
Dagegen bei Trauer des Herzens ist die Stimmung gedrückt.
[14]Das Herz des Verständigen sucht Wissen,
Dagegen der Mund des Thoren erstrebt Narrheit.
[15]Alle Lebenstage des Bedrückten sind trübselig,
Aber wer guten Mutes ist — das ist wie ein ununterbrochnes Freudengelage.

---

ausstreuen, sondern verstreuen in alle Windrichtungen, gewöhnlich sensu malo. Auch wäre der Ausdruck ז' דעת hier singulär, gebräuchlich ist שמר oder נצר ד'; man liest besser mit Symm. יצרו, vgl. zu $22_{12}$. $5_{2b}$. v. **8** Das Opfer der Frevler muss Gott ein Greuel sein, denn was sie darbringen ist ja der frevelhafte Erwerb ihrer Hände, sie kommen nicht mit reinen Händen zu Gott, an ihren Händen kleben עול, זמה und חמס wie es in den Psalmen heisst. Mögen ihre Opfer drum noch so kostbar sein, sie werden nicht erhört, dagegen ist schon das Gebet allein des Frommen, wenn er auch kein זבח bringen kann, Gott angenehm, רצונו; so sagt man spez. von einem Opfer oder einer Gabe an Gott, sie sei לרצון d. h. Gott nimmt sie gnädig an. Der Gegensatz zwischen 8a und 8b ist weniger der zwischen dem opus operatum des Opfers des Gottlosen und der aus dem Herzen kommenden תפלה der Frommen, sondern der des reichlichen Opfers und des einfachen Gebetes: wenn der Gottlose noch so viel vor Gott auftischt, es nützt ihm doch nichts, vgl. Σ $7_{9}$. $31_{21ff.}$ v. **9—10** v. 10 מוסר ist ja an sich etwas Gutes und muss deshalb hier durch רע näher bestimmt werden. Das ל hat die Bedeutung: ist bestimmt für . . . vgl. $10_{6}$ ברכות לראש צדיק. Diese Beziehung träte weniger straff hervor in der ebenfalls möglichen Ausdrucksweise: מוס' ר' עוזב א'. ארח bezeichnet hier prägnant den rechten Weg, wie auch דרך gebraucht wird, vgl. *ὁδός* = Religion. v. **11** שאל und אב' sind die Orte der grössten Geheimnisse, von denen der Mensch keine Ahnung hat Job $28_{14ff.\ 21ff.}$, aber vor Gott können selbst sie nichts verbergen — wie thöricht ist es also, wenn die Menschen sich einbilden, Gott könnte ihre Gedanken im Herzen nicht ergründen! Der Inhalt ist verwandt mit v. 3. Zu der Zusammenstellung des Herzens, das eine tiefe Grube oder ein tiefer Brunnen genannt wird, mit dem שאל vgl. $25_{3}$. Σ $16_{17-23}$. ב $42_{18}$: תהום ולב חקר ובכל מערומיהם (= *πανουργεύμασιν*) יתבונן. Zu אף כי vgl. $11_{31}$. v. **12** Zum Inhalte vgl. $13_{1b}$. $9_{7f.}$ Gehen zu jemandem ist Ausdruck für mit jem. verkehren, sich zu jem. halten, vgl. $13_{12a}$, $1_{15}$. $4_{14}$. Das zweite Glied steht zum ersten im Verhältnis der Folge zur Ursache. v. **13** Der innere Zustand des Herzens drückt dem Äusseren des Menschen sein Siegel auf, auch ר' כ' muss etwas sein, das man äusserlich wahrnehmen kann, die Stimmung, vgl. $18_{14}$. Ebenso Σ $13_{25}$: *καρδία ἀνθρώπου ἀλλοιοῖ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐάν εἰς ἀγαθὰ ἐάν τε εἰς κακά.* v. **14** Das Herz des V. = der Verständige sucht W. bedeutet nicht, dass er es nicht besitzt, erst finden muss, sondern dass er darauf aus ist, immer mehr ד' zu gewinnen; so ist מרדף צדקה ein Gerechter, der sich in allem Handeln bemüht, צד' zu beweisen, ebenso sagt man בקש שלום, ב' אהבה. רעה im zweiten Gliede hat mit dem hebr. רעה weiden nichts zu thun, sondern ist das aram. Wort für das hebr. רצה, das besonders im Eccl. (רעה רוח etc.) häufig ist. v. **15** Dem עני gehen alle Tage in Trübsal hin, aber der ט' לב befindet sich fortwährend in der freudigen

[16] Besser ein Wenig mit Gottesfurcht,
Als grosser Reichtum und Unruhe dabei.
[17] Besser ein Gericht Kohl und Eintracht dabei,
Als ein gemästeter Ochs und Hass dabei.
[18] Der Jähzornige regt Streit an,
Der Langmütige dagegen bringt den Zank zum Schweigen.
[19] Der Weg der Faulen ist wie mit Dornen verzäunt,
Die Strasse der Redlichen dagegen ist gebahnt.
[20] Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
Aber ein Thor von einem Menschen schmäht seine Mutter.

---

Feststimmung, die ein reichliches Gelage hervorruft. Nicht die Person des ט׳ ל׳ wird mit einem משתה verglichen, sondern genauer der Zustand dieser Person; ähnlich lag 6 27—29 in der mit כן eingeführten Vergleichung nicht eine solche der Personen, sondern des Ergehens dieser Personen; für unser Empfinden liegt in dem ט׳ לב ein ganzer Satz, den wir etwa hypothetisch auflösen können: falls einer guten Mutes ist . . . . Deutlich will die zweite Vershälfte ein Vorbild geben, wie die erste eine Abmahnung. v. **16** Der Verf. vergleicht ein bescheidnes Auskommen, das in Ruhe und Gottesfurcht genossen wird, mit einem Reichtum, der seinem Besitzer nur Ruhelosigkeit und Sorge (*ἀγρυπνία τοῦ πλούτου*) verschafft. Er lobt hier den »ruhigen« Besitz, wie er in den Sprüchen des Menander genannt wird, der nicht durch Aufregen und Sorgen bei Tag und Nacht seinen Besitzer langsam um's Leben bringt, sondern in behaglicher Ruhe genossen wird. v. **17** Der Inhalt dem vorhergehenden Spruch verwandt. Es ist besser d. h. dem Menschen nützlicher, denn solche Aufregung und Gehässigkeit ist dem Menschen nicht zukömmlich 14 30. Dass bei dem Reichtum Ruhelosigkeit und Feindschaft genannt werden, ist nicht zufällig; die Spruchdichter sind dem fieberhaften Erwerbstrieb ihrer Zeit nicht günstig, sie warnen vor der Vielgeschäftigkeit, die mit aller Gewalt reich werden will (Σ 11 10ff.) und empfehlen dem verführerischen Handel gegenüber den soliden altehrwürdigen Ackerbau (Σ 7 15), durch den man freilich nicht so schnell zu Reichtum kommt, aber auch nicht so vielen Gefahren ausgesetzt ist. v. **18** א׳ חמה bezeichnet wie א׳ חמס, א׳ תהפכות eine bleibende Verbindung, Del. übersetzt passend »Hitzkopf«. גרה Piel oft mit מדון verbunden, ist besonders im Aram. und Syr. gebräuchlich. Zu ארך א׳ vgl. 14 29; für שקט ist 26 20 das etwa gleichbedeutende שתק gebraucht. Zum Inhalt vgl. v. 1. 14 29. Σ 8 16. 28 8b. 12. v. **19** Der Faule kommt auf seinem Lebenswege nicht voran, es ist, als ob Dornhecken seine Schritte hemmten; dass er dies Hindernis zur Beschönigung seiner Faulheit etwa erfinde, vgl. später 22 13, liegt nicht in den Worten, die nur besagen: der Faule kommt nicht vorwärts, wie ein Wanderer nicht vorwärts kommt, dessen Weg plötzlich Dornhecken unterbrechen. Dagegen ist der Weg der ישרים סלולה, aufgeschüttet, erhöht und kunstfertig gebahnt. Hitz. hat gefunden, dass עצל der Faule und ישר der Redliche als Gegensätze schlecht zu einander passen. Del. meint dagegen, dass der Gegensatz darin liege, dass der Faule ein nicht rechtschaffen Arbeitender ist. Aber diesen Inhalt hat ישר nie, sondern es bedeutet immer den Mann ohne Falsch (= ר׳ לב), und wie der einen Gegensatz zu dem Faulen bilden könne, ist allerdings nicht einzusehen. Nur wird man nicht mit Hitz. עצל in עריץ verwandeln müssen, denn das ist ohne jede traditionelle Berechtigung, auch keine Verbesserung. LXX lasen in ihrem Exemplar ארחחרשים d. h. ארח חרצים = *αἱ δὲ τῶν ἀνδρείων* (*ὁδοί*). Im MT ist ein ח ausgefallen. צ wechselt mit שׁ, vgl. z. B. Hos 5 11 צו = שו (LXX). v. **20** Vgl. 10 1. Erfreut den Vater, durch die Anerkennung der Menschen. Die Schmähung der Mutter besteht nicht darin, dass der Sohn ihr etwa Schmäh- und Schimpfworte zuruft, sondern durch seine thörichten schlechten Streiche bringt er sie in Schmähung und Schande bei den Menschen. Zu dem Ausdruck כסיל א׳ vergleicht man Gen 16 12 פרא א׳, ein Wildesel von einem Menschen, so hier ein T. von einem M. v. **21** Die Albernheit des ח׳ ל׳ zeigt sich eben darin, dass

[21] Ausübung von Thorheit ist dem Unverständigen eine Freude,
Doch der verständige Mann geht seinen Weg gerade aus.
[22] Wenn keine Beratung stattfindet, misslingen die Unternehmungen,
Aber wenn viele beraten, gelingen sie.
[23] Freude hat ein Mann von treffender Antwort seines Mundes,
Und ein Wort zur rechten Zeit ist sehr nützlich.
[24] Der Weg des Lebens nach oben ist bestimmt dem Verständigen,
Damit er fern bleibe von der Hölle unten.
[25] Das Haus der Stolzen rottet der Herr aus
Und stellt wieder fest die Grenzsteine der Witwe.
[26] Ein Greuel sind dem Herrn Anschläge der Bosheit,
Aber rein sind gütige Worte.

---

ihm Ausübung von Freveln (denn das ist nach der Anschauung des Verf. אולת) ein lustig Ding כשחוק ist (1023a vgl. 214), er denkt nicht an das Gericht; und umgekehrt zeigt sich die Klugheit des נבון darin, dass er nichts mit אולת zu thun haben will, sondern redlich wandelt. v. **22** הפר מ' absoluter Infinitiv wie 127: Gelingen der Pläne, wenn . . . Vor jeder einigermassen wichtigen Unternehmung soll der kluge Mann einen סוד veranstalten, zu dem sich seine רעים als אנשי-ס' zusammenfinden, je mehr יועצ' dabei sind, desto besser. In diesem מושב wird der Plan nun hin und her erwogen, bis ein Beschluss zu stande kommt. Jedes Ausplaudern der »Geheimnisse« des סוד galt als fluchwürdige Felonie, als Bruch des שלום, der unter den Mitgliedern des סוד herrscht. Natürlich setzte sich jeder סוד aus Männern zusammen, die dieselbe religiöse und politische Gesinnung hatten. Obwohl der סוד nur bei bestimmten Anlässen zusammentrat, war er doch eine bestimmt umgrenzte Korporation, ein Klub, der auch im bürgerlichen Leben zusammenhielt und sich von andern deutlich unterschied. Die Psalmen gewähren einen lehrreichen Blick in diese *ἑταιρίαι* innerhalb der Gemeinde. תקום 22b von Plänen gesagt heisst nicht »Bestand haben«, sondern zu stande kommen. v. **23** שמחה bezeichnet hier nicht subjektiv die freudige Gesinnung, Herzensfreude, sondern wie oft objekt. = Gedeihen, Nutzen, Vorteil, vgl. zu 1220. 1028 und 1123, wo שמ' 1028 durch אך-טוב ersetzt ist, wie in unserm Verse טוב der שמ' parallel steht; an dem Erfolg seines Wortes kann sich der Mensch erfreuen, denn מפרי פי איש ישבע טוב 1213. Das ב vor במענה-פ' giebt den Grund der שמחה an. מה-טוב 23b eigentl. wunder (wie) gut, ein abgebrochner Ausruf; מה so oft in der späteren Sprache in Psalmen und Sirach (ὡς) = aram. כמה Dan 333. Die erste Vershälfte setzt wieder einen hypothetischen Fall — denn nicht jedem ergeht es offenbar so mit dem מ' פיו —, ohne das besonders zu kennzeichnen, vgl. 132. 1213. v. **24** Des L. ist genit. epexeg., nicht etwa = Weg zum Leben. Dieser Weg ist aufwärts im Gegensatz zu der Unterwelt, die abwärts liegt, unter der Erde. Wie חיים = Glück, Segen ist, so ist שאול (= מות) = Verderben. Zu dem ל vgl. v. 23. 106a. Der משכיל ist der, der שכל, Klugheit besitzt und die darin zeigt, dass er ein דרש את-אלהים ist vgl. Ps 142, sich um Gott kümmert und seine Gebote hält. v. **25** Das Haus d. h. die Familie, das Vermögen, den Namen. Es ist die Rede von dem göttlichen Gericht über die Frevler, in dem der Herr ihnen ihren Raub abnimmt und die gestörten Besitzverhältnisse wiederherstellt. גא' = die Reichen, insofern in ihrem Reichtum ihr מבטח besteht, auf den sie trotzen und fragen: wer ist der Herr (309)? Viduam elatis opposuit, qua nihil infirmius, abjectius, despectius et hominum injuriae opportunius, Merc. Der Witwen und Waisen nimmt sich Gott in besonderer Weise an, er ist ihr גואל, er führt ihre Sache (רב ריבם); als solcher Rechtshelfer und Beistand im Gerichte hat er den Ehrentitel Vater der Witwen und Waisen, Ps 686 vgl. Job 2916. Die Verrückung der Grenzen (= verschlingen des Besitzes) wird nur als schlimmstes Beispiel ihrer Gewaltthaten genannt, sie steht typisch für dieselben. Zum verrücken der Grenze vgl. Dtn 1914. 2717, zu יסח 222. v. **26** רע ist neutrisch zu verstehen, parallel mit נעם im zweiten Gliede. Der Inhalt von 26b ist

[27] Sein Hauswesen zerstört, wer Bestechung annimmt,
Wer aber Geschenke verschmäht, wird Glück haben.
[28] Das Herz des Gerechten sinnt auf Antwort geben,
Dagegen der Mund der Frevler bringt Böses hervor.
[29] Unerreichbar ist der Herr den Frevlern,
Aber das Gebet der Gerechten vernimmt er.
[30] Licht der Augen erfreut das Herz,
Und ein gutes Gerücht erquickt das Gebein.
[31] Wer auf heilsame Mahnungen hört,
Wird unter den Weisen wohnen.
[32] Wer Zucht verschmäht, verachtet sein Leben,
Wer dagegen auf Zurechtweisung hört, erwirbt sich Verstand.
[33] Die Gottesfurcht ist Zucht der Weisheit,
Und vor Ehre geht Demut einher.

---

nicht klar. Das Wort טהר' muss das entsprechende Glied zu תועב' י' sein, wie אמ' נ' zu מח' רע. Man erklärt gewöhnlich: freundliche und liebliche Worte gelten als rein vor dem Herrn. Doch ist die Bezeichnung solcher Worte als »rein« vor Gott mehr als wunderlich und neben תו' י' 26a sehr wenig passend. תעבה bildet fast überall den Gegensatz zu רצון, so wird auch hier in dem unverständlichen טהר' ein ursprüngliches רצונו stecken, mit Verwechselung der Laute ט und צ. v. **27** Ein בצע ב' vgl. 1 19 ist der, der auf irgend eine Weise — als Bedrohung und Bedrängung der Armen, Pfänden, Darlehn gegen Wucherzinsen etc. — unrechten Gewinn erwirbt, hier spez. der, der als Richter sich bestechen lässt. Ein solcher verstört sein Haus, denn in dem Hause eines solchen habgierigen Richters lauert der Fluch Gottes 3 33, der eines Tages zum Ausbruch kommt, vgl. Hab 2 9ff. v. **28** Herz und Mund stehen hier wie schon öfter, in Parallelismus, vgl. v. 14. In der Verbindung לענות ist die Präposition ל auffällig, denn הגה wird sonst mit Accus. oder mit ב konstruiert. ענ' erklärt man hier prägnant = treffende Antwort geben; es ist möglich, dass ענה in dieser Bedeutung gebraucht wird, ähnlich wie שמע recht hören, behalten und annehmen. Doch wie kommt der Verfasser dazu, in diesem rechte treffende Antwort geben eine Eigentümlichkeit des Gerechten zu sehen, so dass er sie dem צד' zuerteilt? man erwartet doch, sie als Eigentümlichkeit des ערום etwa angeführt zu sehen; aber nicht von Klugen und Thoren vgl. v. 2 ist die Rede, sondern von Gerechten und Frevlern und im zweiten Glied heisst es nicht . . . reden Thorheit, sondern reden Unheil. Aus diesen Gründen hat die Lesart der LXX אמונות (oder אמת) an Stelle des לענות (aus (ל)אנות?), das den Auslegern zu allen Zeiten Mühe gemacht hat, viel für sich. v. **29** Gott ist רחוק von den Frevlern und sie sind umgekehrt רחוקי־אל; er ist fern, nicht, indem er ihre Thaten nicht sieht, sondern mit seiner Gnadengegenwart ist er fern, indem er ihr Gebet in der Not nicht anhört, vgl. 1 28. ישמע 29b fast = erhört es, יקח Ps 6 10. v. **30** Licht der Augen ein Ausdruck für Glück im Gegensatz zu חשך, etwa desselben Inhaltes wie חיים, vgl. 13 9. Nicht etwa ist von den freudig strahlenden Augen eines anderen die Rede, im zweiten Gliede könnte auch entsprechend dem ersten gesagt sein שמ' אזן ט'. v. **31** Eigentl.: Ein Ohr, das hört etc.; das Ohr ist hier wie 14 10 das Herz, sonst die Zunge, Lippen, Augen etc. Substitut für den Menschen, da bei einem solchen Verkehr mit weisen Lehrern besonders dies Organ in Betracht kommt. Die zweite Vershälfte lässt sich nur als Verheissung für einen solchen Menschen wie v. 31a beschrieben wird, auffassen: er wird selbst zu den Weisen gehören, der Ehre ihres Umganges und Verkehres gewürdigt werden. Der Vers ist wie mancher andre rein rythmisch abgeteilt, ohne eigentlichen Parallelismus. v. **32** Vgl. 8 36. 13 18. 19 8. v. **33** Es ist nicht zu entscheiden, ob in 33a von der יר' י' oder von מ' חכמה etwas ausgesagt werden soll. מ' חכמה wohl = Zucht zur Weisheit, Zucht, bei der חכ' herauskommt. Das zweite Glied lässt sich mit dem ersten kaum in Verbindung bringen, vgl. 18 12b. 16 18.

16 [1]Dem Menschen gehören an die Überlegungen des Verstandes,
Doch von Gott kommt die rechte Antwort.
[2]Alle Wege eines Mannes sind nach seiner Ansicht rein,
Aber der Herr prüft die Gemüter.
[3]Befiehl dem Herrn deine Werke,
So werden deine Pläne sich verwirklichen.
[4]Jedes einzelne hat Gott geschaffen zu seinem bestimmten Zwecke,
Sogar den Frevler für den Tag des Unheils.
[5]Ein Greuel ist dem Herrn jeder Hochmütige,
. . . . wird er nicht ungestraft bleiben.
[6]Durch Liebe — und Treue — üben wird Verschuldung gesühnt
Und durch Gottesfurcht entgeht man dem Unheil.
[7]Wenn der Herr Gefallen hat an den Wegen Jemandes,
Söhnt er sogar seine Feinde mit ihm aus.

---

Cap. 16. v. **1** In des Menschen Macht sind die 'מ 'ל, die Entwürfe und Gedanken, und zwar nicht allgemein, sondern im gegebenen Falle, wo es sich darum handelt Antwort zu geben. ערך eigentl. struere, dann aufbauen und anordnen im übertragnen Sinne, z. B. 'ע משפט oder 'ע מלים bei Job. Das Überlegen, was man auf eine Frage im Gespräch antworten soll, ist Sache des Menschen, aber die rechte Antwort in der rechten Form ist Gottes Gabe. Das Antwort geben und Rede stehen vor Hohen und Mächtigen, das *λειτουργῆσαι μεγιστᾶσι* Σ 8 8, war eine so wichtige Sache, dass der Unterricht der חכמים mit hauptsächlich diesen Punkt betraf: von den Weisen lernt man *ἐν καιρῷ χρόνου δοῦναι ἀπόκρισιν* Σ 8 9. Weil das aber ebenso schwierig wie wichtig ist (14 25), denn auf der Zunge liegt חיים und מות 18 21, sa sagt unser Verfasser, die rechte Antwort liege in der Macht Gottes. Von befriedigender Lösung einer Aufgabe, Entscheidung eines Problems etc. ist keine Rede, der Inhalt ist viel bestimmter und individueller, als die Erklärer annehmen. v. **2** Der Mensch betrügt bei der Beurteilung seiner Wege d. h. seiner Thaten sich und andre, Gott aber hat allein den richtigen Massstab in der Prüfung der Herzen. v. **3** Zur ersten Vershälfte vgl. Ps 37 5. Lege es Gott auf, überlass es ihm d. h. vertraue ihm und solches Vertrauen belohnt dann Gott. An seinem Segen ist alles gelegen, wenn er nicht will hilft alles Abmühen und Arbeiten nichts, 10 22. Ps 127. v. **4** לַמַּעֲנֵהוּ (mit unerklärlichem Artikel) zu seinem מענה = לצרכו ס 39 21; das Suffix hat dieselbe prägnante Bedeutung wie z. B. in בעתו. Die Schöpfung Gottes ist ein grosser, durch die göttliche Weisheit geordneter *κοσμος*, jedes einzelne Geschaffene hat im Plan Gottes seinen bestimmten Zweck, man kann auch von dem Geringsten nicht sagen: *εἰς τί τοῦτο*? vielmehr erweist sich der uns vielleicht verborgene Zweck eines jeden Dinges zu seiner Zeit, ס 39 16ff. Die Folgerung, dass dann ja Gott auch die Menschen sündigen mache (Σ 15 12a: *αὐτός με ἐπλάνησεν*) vgl. Ps 51 6, wird von den späteren Weisen dadurch unschädlich zu machen gesucht, dass man immer stärker die menschliche *διαβουλία* Σ 15 14ff. betonte, eine Entwicklung, von der unser Verfasser noch fern ist. Nach der älteren Anschauung hat Gott allerdings *χρείαν ἀνδρὸς ἁμαρτωλοῦ* Σ 15 12b, bedarf er der Frevler und Sünder, um in ihrer Bestrafung sein כבוד zu zeigen. v. **5** Zu dem unerklärlichen Ausdruck יד ליד 5b vgl. 11 21. Der Hochmut ist die schwerste Sünde gegen Gott, denn sie ist Empörung und Abfall von dem Schöpfer (Σ 10 7ff. 12). Der Hochmütige raubt Gott die ihm gebührende Ehre, während Er *ὑπὸ τῶν ταπεινῶν δοξάζεται*, Σ 3 20. Oben 3 34. Zu 5b vgl. 11 21. v. **6** 'ח וא' an den Menschen geübt (= צדקה); 'ח ist z. B. wenn man dem Armen Schuld erlässt, ihm leiht in der Not etc.; אמת ist wahrhaftiges und aufrichtiges Benehmen gegen den Nächsten, ihm keine Fallen stellen u. ä. Solche Thaten sühnen die Schuld d. h. befreien von der Strafe, beides ist dasselbe. Das zweite Glied besagt dasselbe wie das erste. Zu 'מ 'ס vgl. 13 14. v. **7** רצה mit Akkus. gewöhnlich ein Opfer gnädig anschauend annehmen. Eine einmal verlorene Freundschaft ist für gewöhnlich

[8]Besser ein wenig in Gerechtigkeit,
Als Gewinn in Hülle und Fülle mit Unrecht.
[9]Der Verstand des Menschen überdenkt seinen Weg,
Aber Gott lenkt seinen Schritt.
[10]Gottesurteil liegt auf den Lippen des Königs,
Beim Rechtsprechen fehlet sein Mund nicht.
[11]Schnellwage und richtige Wagschalen gehören dem Herrn,
Sein Werk sind alle Gewichtssteine.
[12]Einen Abscheu haben die Könige vor Frevel verüben,
Denn durch Gerechtigkeit hat der Thron Bestand.

---

nicht wieder zu gewinnen, Σ 27 19f., aber Gott bringt es fertig, einem Menschen, der recht vor ihm handelt, seine Feinde zu versöhnen. v. **8** Vgl. 15 16. בלא מש׳ (vgl. 13 23b), etwa durch עקש, חמס גזל erworben. An grossem Gewinn klebt gewöhnlich Sünde Σ 34 5ff. und deshalb hat ein solcher Erwerb keinen Bestand. v. **9** Der דרך ist eine einzelne That, eine Unternehmung; vor jeder Unternehmung macht der Mensch seine מחשבות (15 22), aber die praktische Ausführung, das Betreten des Weges und das Gehen darauf, d. h. der Erfolg ist abhängig von Gott. Der Vers ist sinnverwandt mit v. 1; ebenso wie dorten מענה פיו die rechte Antwort war, so liegt hier in dem יכין צ׳, dass Gott den Schritt sicher erfolgreich lenkt. Vgl. später 20 24. v. **10** Der König, von dem hier die Rede ist, ist nicht ein bestimmt nachweisbarer historischer König, sondern ein Idealbild oder Typus, ähnlich wie die Gerechten und die Frevler Typen sind. Für die Abfassungszeit unsrer Schrift haben deshalb die Stellen, in denen von Königen die Rede ist (besonders v. 12ff.) gar keine Bedeutung, ebenso wenig wie man aus den Stellen, in denen bei Sirach vom König ebenso allgemein wie bei uns, geredet wird, etwas für die Zeitlage heraus lesen kann. Das ist eben die Eigentümlichkeit der Weisheitsliteratur, dass sie gar keine bestimmten historischen Anknüpfungspunkte giebt, sie schwebt in dieser Beziehung, aber nur in dieser, vollständig über dem Erdboden in der Luft. Das kommt daher, dass sie ein Produkt des Studiums der H. Schrift ist, einer heiligen Urkunde, die immer dazu auffordert, von historischen Beziehungen abzusehen. Del. übersetzt, aus keinem anderen Grunde, als dem, dass nach seiner Überzeugung die (in dem Verse ausgesprochene) Infallibilität des Königs im Richten sowohl »historisch als dogmatisch« unmöglich ist, die zweite Vershälfte also: »Am Rechte vergehe sich nicht sein Mund«. Aber seine Bedenken sind hinfällig und seine Übersetzung unmöglich. Denn wenn der Verfasser 10a sagt: auf den Lippen des richtenden Königs liegt Gottesurteil — dann kann man unmöglich mit Del. diesen Sinn umgehen und ungefähr das Gegenteil daraus machen, indem man hinzufügt: nämlich nach der Meinung des Volkes und deshalb soll er sich dieser hohen Erwartung würdig erzeigen; auch ist es grammatisch bedenklich, das לא ימ׳ פיו zu übersetzen: es soll nicht etc. Das zweite Glied enthält weiter nichts als eine negative Ausführung des positiven ersten Gliedes. v. **11** כיס bezeichnet gewöhnlich den Beutel, in dem der Händler die Gewichte mit sich trägt, seltener den Geldbeutel; daher א׳ כ׳ = Gewichtssteine. Der Inhalt des Verses ist jedenfalls der, dass die Grundlagen des Handels (ebenso wie der Ackerbau Σ 7 15) von dem Herrn stammen, und infolgedessen unten seinem direkten Gerichte stehen. Bei diesem Gedanken fällt in der ersten Vershälfte auf, dass die מאזנ׳, und nur diese, durch Hinzufügung von משפט beschränkt werden. Diese Bestimmung hat keinen Anlass, denn von einem Unterschied zwischen richtigem und falschem Gewichte etc. ist hier gar keine Rede und durch das pointierte כל־א׳ כ׳ wird eine solche voraufgehende Unterscheidung eigentlich unmöglich gemacht. Dashalb wird man lesen müssen: פ׳ ומאזנים מ׳ לי׳ = Schnellwage und Wagschale sind Gerechtsame des Herrn d. h. Er hat über sie zu entscheiden und zu bestimmen, die in dieser Beziehung sündigen gehören vor sein Gericht. v. **12** Die folgenden Verse setzen die Aussprüche über den König, die v. 10 begonnen haben, fort. Charakteristischer Weise ist hier von den Königen im Plural die Rede, der Wechsel der Numerus hat für den Inhalt nichts zu bedeuten, da

[13] Wohlgefallen haben die Könige an wahrhaftigen Lippen,
Und wer aufrichtig redet, den liebt er.
[14] Der Grimm des Königs ist ein Todesbote,
Doch der weise Mann versteht's ihn zu besänftigen.
[15] In dem Lichte der Gnade des Königs ist Glück,
Und seine Gunst ist wie eine Wolke des Spätregens.
[16] Der Erwerb von Weisheit ist viel vorteilhafter als der von Gold,
Und der Erwerb von Einsicht ist vorzuziehen dem von Silber.
[17] Die Strasse der Redlichen ist verschont bleiben vom Bösen,
Sein Leben behütet, wer seinen Weg bewahrt.
[18] Vor dem Verderben kommt Übermut,
Und vor dem Falle Hochmut.

---

der Verfasser ja keinen bestimmten König der Gegenwart oder Vergangenheit vor Augen hat, sondern den Typus des Königs, wie er sein soll und sein muss: es ist ganz natürlich, dass die Könige Abscheu vor ע' ר' haben, denn etc. Das vornehmste Geschäft des Königs ist das Richten, daher die Herrscher der Erde 8$_{16}$ שפטי־א' genannt werden, vgl. Job 29$_{25}$, wo sich Job in seiner Autorität über die andern Richter im שער mit einem מלך vergleicht. ע' רשע hier vom Frevel im Rechtsprechen, Personen ansehen, sich bestechen lassen etc. v. **13** ש' צדק = ש' אמת, wie in den Psalmen häufig עשה צ' und ע' אמת wechseln; gemeint ist ein Mensch wahrhaftiger Lippen = דבר צדק. ש' צ' nicht = gerechte Lippen; unser Begriff »gerecht« ist viel enger wie das hebr. צ'. Die Aussage steht auf demselben Boden wie 10. 12 und zeigt ebenfalls, dass der Verfasser von einem Idealbild des Königs redet. Im ersten Glied steht der Pluralis, im zweiten der Singul.; solche Unregelmässigkeiten der Überlieferung werden schwerlich ursprünglich sein, wenn sich auch die Grammatik bemüht, sie in Regeln zu fassen. v. **14** Schmerzen, Krankheit, Fieber und andre Schrecken sind nach jüdischer Anschauung מלאכי־מות, vgl. Menander S. 73, so hier der gefährl. Grimm des K. Besänftigt ihn 14b, nämlich durch seine חכ', die sich eben in dieser Fähigkeit zeigt. Weniger ansprechend ist die Erklärung: der G. d. K. ist ein T., darum besänftigt ihn ein weiser Mann; denn der Trieb der Selbsterhaltung ist's der dazu anrät, nicht die eigentl. חכמה, aber dass es dem Manne gelingt, einen so furchtbaren Zorn zu besänftigen, das ist ein Zeichen von grosser Klugheit. An Stelle des ungewöhnlichen Pluralis מלאכי־ wird man mit LXX besser den Singularis lesen. Ein treffendes Beispiel ist die Geschichte aus Daniel, wo der König Nebukadnezar im Zorn befiehlt, alle Weisen Babels zu töten, aber dem klugen Daniel gelingt es, den Zorn des Königs zu besänftigen, Dan 2. v. **15** Eigentlich: in dem Lichte des Angesichts d. K. פ' ist aber nicht müssiger Zusatz, der entbehrt werden könnte, sondern will die Gnadengegenwart der Majestät bezeichnen = wenn der König יאר פניו אל Num 6$_{25}$. Ps 67$_{2}$; das Antlitz des Königs (und Gottes) ist wie die Sonne. Wenn der König sein Angesicht verbirgt im Grimm d. h. die in Ungnade gefallenen nicht vor sich lässt, ist Finsternis d. h. Unheil, wenn er es den Menschen zuwendet, Licht d. h. Glück; zu א' פנים = רצון vgl. Ps 44$_{4}$. Der Spätregen (März—April), mit dem die königliche Gunst 15b verglichen wird, ist für die Bauern Palästinas noch notwendiger als der Frühregen (יורה). v. **16** In beiden Vershälften steht im Hebr. der sogen. abgekürzte Vergleich (= als Gold, als Silber) nach bekannter Gewohnheit der Sprache, vgl. 3$_{14}$. מה טוב, eigentlich ein Ausruf, ist hier syntaktisch eingegliedert und hat die Bedeutung eines Elativus. Der Infinitiv קנה ist auffällig, vgl. G-K § 75n. v. **17** מסלה, das Substantiv zu dem סלולה 15$_{19}$b. Dieser gebahnte Weg der Redlichen ist d. h. besteht in ס' מרע, verschont bleiben vom Unheil; denn dass nicht von dem Handeln, sondern vom Ergehen die Rede ist, scheint uns aus der Wahl des Wortes מסלה — bequemer, ungefährlicher Weg —, besonders aber aus der zweiten Vershälfte hervorzugehen. LXX bieten nach 17a noch drei andere Glieder und nach 17b ein viertes, deren Zugehörigkeit sich aber

[19]Es ist besser, demütig sein mit den Bedrückten,
Als Beute teilen mit den Stolzen.
[20]Wer auf Mahnwort achtet, erlangt Segen,
Und wer auf den Herrn vertraut, Heil dem!
[21]Wer klug ist, den nennt man einen Verständigen,
Und Süssigkeit der Lippen mehrt Überredungskraft.
[22]Ein Lebensbrunnen ist die Einsicht dem, der sie besitzt,
Dagegen Züchtigung für die Thoren ist die Thorheit.
[23]Der Verstand des Klugen macht seinen Mund besonnen,
Und mehrt auf seinen Lippen Überredungskunst.
[24]Eine Honigwabe sind freundliche Worte,
Süss für die Seele und erquickend für das Gebein.

---

nicht erweisen lässt. v. **18** שבר bedeutet oft Schläge, Wunde. כשלון gebildet wie שדפון, ירקון, חזיון etc. Zum Inhalt vgl. 15$_{33}$b. v. **19** Es ist für das Ergehen des Menschen besser, wenn er fein demütig zu den ענ׳ sich hält, als wenn er in der Gesellschaft der stolzen Frevler ist, die Beute unter einander teilen. שלל ist hier Bezeichnung des ungerechten Erwerbes, vgl. 1$_{13}$, den sich die גאים vgl. 15$_{25}$ durch ihre Frevelthaten verschaffen, durch Bedrückung der Armen, Witwen und Waisen, eben der ענוים 19a. Von einer eigentlichen gegenseitigen Verteilung des »Raubes« unter einander ist natürlich hier so wenig die Rede wie 1$_{14}$, vgl. Ps 50$_{18}$. Es ist besser, zu den Bedrückten als zu den stolzen Bedrückern zu gehören, weil Gott ihnen schliesslich in der אחרית heimzahlt und dann die ענ׳ oben auf sind. v. **20** Nach den Erklärern ist דבר hier das göttliche Wort, das Gesetz, vgl. den Gebrauch von רצון, עברה (ohne יהוה) und das oben 10$_{24}$ Bemerkte. Doch kann man nach dem Sprachgebrauch der Sprüche ebenso gut an den דבר der Weisen denken, ohne dass der Sinn irgend verändert wird; es ist wie »Gottes Wort«, unter dem wir etwa auch die Predigt verstehen. Der Gegensatz zu מש׳ על־ד׳ ist בז לד׳ 13$_{13}$. v. **21** In dem »er wird genannt« liegt: lohnend und preisend; der, der klug ist, im Verkehr vorsichtig seine Worte abwägt, bekommt das Ehrenprädikat נבון, ein verständiger Mann. Das zweite Glied erklären die Kommentatoren: süsse Lippen, d. h. freundliche und gefällige Worte, א׳ נעם v. 24 geben der Belehrung Überzeugungskraft und verschaffen ihr Eingang. Doch dieser Inhalt hat mit 21a gar nichts zu thun, vom Lehren und Unterrichten ist keine Rede, sondern von Lebensklugheit im täglichen Verkehre. Man könnte übersetzen: Wissen (לקח) vermehrt Süssigkeit der Lippen d. h. Bildung giebt dem Menschen zierliche anmutige Worte in den Mund, die ihres Eindrucks nicht verfehlen. Allein es ist wenig wahrscheinlich, dass hier לקח etwas andres bezeichnen solle als 23b in ganz derselben Verbindung. Dort ist לקח Überredungskraft, so wohl auch hier, so dass also לקח Objekt ist. v. **22** Die Person, für die der ש׳ ein Lebensborn ist, ist aus dem בעליו zu entnehmen; über den Pluralis בע׳ vgl. 1$_{19}$. Die zweite Vershälfte besagt, dass die Zucht d. h. hier wie 15$_{10}$ מוסר רע, die böse Zucht für die Thoren die Thorheit selbst ist; die Thorheit des Th. ist חטר גוו 14$_{3}$, die Thoren kommen um aus Mangel an Verstand 10$_{21}$. v. **23** Der Inhalt ist im Wesentlichen derselbe wie v. 21. Klugheit zeigt sich darin, dass sie den Mund d. h. die Worte überlegt und besonnen macht, damit Niemand beleidigt werde; ein solcher ist ein נצר פיו. Im zweiten Gliede kommt man mit der Übersetzung »Lehre« für לקח nicht aus; das Wort muss hier dasselbe bedeuten wie 7$_{21}$, wo das ehebrecherische Weib den פתי durch רב לקחה überzeugt. Das Verbum לקח kann bedeuten etwas annehmen z. B. Gebote etc. und jemanden einnehmen, fangen (6$_{25}$); möglich, dass auch das Verbale לֶקַח neben der ersten die zweite Bedeutung haben kann. v. **24** א׳ נעם sind Worte, wie sie von den Lippen des חכם לב v. 21 kommen, des klugen vorsichtigen und weltgewandten Mannes; oder auch Worte freundlichen Erbarmens 15$_{26}$. Solche Worte haben die 24b beschriebene Wirkung der Honigwabe d. h. eigentlich des aus dem צוף träufelnden Honigseimes, נפת צוף (Ps

[25]Mancher Weg erscheint eben vor einem,
Aber schliesslich sind's Wege des Verderbens.
[26]Der Hunger des sich abmühenden müht sich für ihn ab (?),
Denn es treibt ihn an seinen Mund.
[27]Der Nichtswürdige gräbt Bosheit,
Während es auf seinen Lippen ist wie brennend Feuer.
[28]Der Lügner erregt Streit,
Und der Verleumder verliert vertrauten Freund.
[29]Der Gewaltthätige sucht seinen Nächsten zu beschwätzen,
Und auf einen unheilvollen Weg zu locken.
[30]Wenn einer die Augen einkneift, geschieht's um Lügen zu sinnen,
Wenn einer die Lippen höhnisch verzieht, so hat er die Bosheit vollbracht.
[31]Eine ehrende Krone ist Greisenalter,
Auf dem Wege der Gerechtigkeit wird es erlangt.

---

$19_{11}$). Im zweiten Gliede ist das Adjektiv מתוק statt des Substant. מתק oder מותק neben dem Subst. מרפא auffällig. v. **25** Derselbe Vers $14_{12}$. v. **26** נפש und פה in Parallele wie Eccl $6_7$. Das Nahrungsbedürfnis des Menschen hilft ihm bei der Arbeit, sein ewig hungriger Mund (wir würden sagen: Magen) lässt ihm keine Ruhe. Doch ist der Gedanke, dass das Hungergefühl für den Menschen schafft, nicht richtig, man erwartet eher die Aussage, dass die נפש dem Menschen עָמָל verschafft. Das Verbum אכף kommt sonst nicht vor; ס $46_5$ findet sich die Phrase כאכפה לו. Job $33_7$ findet sich אַכְפִּי, was aber nach Job $13_{21}$ zu lesen ist כַּפִּי. Ebenso wie hier ist אכף vom Syrer $6_7$ gebraucht, um den Aufseher, der zur Arbeit drängt, zu bezeichnen. v. **27** In dem Ausdruck כרה ר' ist die Sache in's Bild gefallen, indem רעה die Stelle des bildlichen שחת vertritt. כ' ר' ist sachlich dasselbe wie חרש ר' und bezeichnet die heimlich sinnende Bosheit, während der Mund von heissen Beteuerungen der Freundschaft brennt. Das Wort צרבת im zweiten Gliede bezeichnet sonst immer das Brandmal, wogegen בֹּערת neben אש die gewöhnliche Verbindung wäre, vgl. ס $40_{30}$. v. **28** א' תהפ' ist der Lügner, der die Thatsachen auf den Kopf stellt und sie so entstellt weiter erzählt. ישׁ' מדון = יגרה מ'. Das zweite Glied besagt nicht: er trennt einen Freund sc. vom andern, sondern eigentl. er verscheucht den Freund, natürlich seinen Fr. Vgl. zu $17_9$. v. **29** א' חמס, der, der von חמס lebt. פתה sucht zu b. wie $1_{10}$; die Modalität wirkt in והול' 29b weiter. Der Gewaltmensch sucht andre zu seinem Handwerk hinüberzuziehen, mit Worten, wie sie $1_{11}$ff. den »Blutmenschen« in den Mund gelegt werden; das Verlockende in seiner Rede ist der schnelle und mühelose Erwerb, $3_{31}$. Jemanden auf einen Weg führen = J. an etwas gewöhnen vgl. Pirke $3_{13}$: Lustigkeit und Leichtsinn מרגילין לערוה, leiten zu Unzucht an. Weniger wahrscheinlich ist die Erklärung: Der א' ח' sucht seinen Nächsten sicher zu machen, bringt ihn in's Unheil, Not etc. und übt dann an ihm חמס; dagegen spricht besonders die Parallele $1_{10}$ff. v. **30** Wenn einer d. A. e. fast gleich = das Einkneifen der Augen ist ein Zeichen von Lügen-sinnen. Die Erklärer haben unsren Vers missverstanden, indem sie den Nachsatz erst mit כלה ר' 30b eintreten lassen, also alles vorhergehende als Nebensatz auffassen: wer seine Augen zudrückt, um Falschheit zu ersinnen, wer seine Lippen kneift — vollbringt Böses (Del.). Aber die Aussage כלה ר' als Hauptsatz zur ersten Vershälfte gedacht ergiebt weniger wie keinen Sinn und der vom Verfasser gewollte Gegensatz zwischen ע' עיניו und ק' שפת', sowie die Steigerung von לחשב ר' zu כלה ר' geht bei dieser Auffassung verloren. עצה ע' — offenbar dasselbe wie קרץ בע', vgl. arab. עצא IV (mit syrischem עצא hat das Wort nichts zu thun) — bedeutet die Augen kneifen als Gebärde der überlegenden, über einen Plan brütenden Falschheit, ק' ש' ist der Ausdruck der hellen Schadenfreude = הפטיר בש' Ps $22_8$, wenn der Anschlag gelungen ist. Die Richtigkeit des Wortes עצא ist mir verdächtig, ebenso wie der Gebrauch von עצם Jes $29_{10}$. $33_{15}$: wie dort wird auch hier das im spätern Hebr. (עמץ = jem. die Augen zudrücken) und

[32]Besser ist der Langmütige als der Kriegsheld,
Und wer seinen Zorn im Zaum hält ist besser als ein Städteeroberer.
[33]Im Busen wird das Los geschüttelt,
Doch von dem Herrn stammt jede Entscheidung desselben.
17 [1]Besser ist ein Stück trocken Brot und Ruhe dabei,
Als ein Haus voll Haderopfer.
[2]Ein kluger Sklave wird Herr über einen nichtsnutzigen Haussohn,
Und unter Brüdern wird er erben.
[3]Der Tiegel für's Silber und der Schmelzofen für's Gold —
Und die Herzen prüfet der Herr.
[4]. . . . . wenn einer lauscht auf nichtiges Gerede,
Lüge (kommt heraus) wenn einer hört auf boshaftes Geschwätz.

---

Syr. gewöhnl. עמץ (arab. עמץ) herzustellen sein. v. **31** Auf dem Wege der G. d. h. durch gerechtes Handeln, durch Leben nach den Geboten Gottes erlangt man hohes Alter. v. **32** Besser ist, das soll nicht heissen, der und der steht sittlich höher, auch nicht, er ist nützlicher, sondern unter den Personen werden ihre Leistungen verglichen und zwar hinsichtlich des Nutzens, den eine jede לבעליו einbringt; also ausführlich etwa: heilsamer ist es, wenn einer etc. v. **33** חיק ist der faltige taschenähnliche Bausch des Gewandes über der Brust, in dem man allerlei tragen kann, wie Geschenke etc., vgl. auch 6 27. Das Los, das nach unsrer Stelle im חיק, so dass niemand es sehen und dabei betrügen konnte, geschüttelt wurde, war im gerichtlichen Leben und im täglichen Verkehre offenbar viel häufiger angewandt, als die paar Stellen, in denen es im Gesetz vorkommt, vermuten lassen; seine Entscheidung galt nach unserer Stelle als Gottes Stimme, als Ordal.

Cap. 17. v. **1** Ein Stück trocken Brot, ohne das dazu gehörige *ὀψώνιον* etwa Öl, Essig oder auch Salzwasser, in die man es eintaucht. זבח' bezeichnet wie 7 14 die Opferkategorie der שלמ', vielleicht spez. die der זב' נדב' oder ז' נדר. Ein Haus, in dem solche Opfermahlzeit stattfindet, heisst so lange ein ב' זבח', ebenso wie ein Haus, in dem ein Gelage stattfindet, dadurch zu einem ב' משתה oder ב' שמחה wird, oder ein Haus, in dem ein Toter liegt, ein ב' אבל genannt wird. ז' ריב' sind Mahlzeiten, bei denen Unfriede und Zank herrschen. v. **2** Und das ist nach der Ansicht des Verfassers ganz recht, denn der nichtsnutzige Faule muss arm werden und dem klugen Fleissigen gehört Reichtum und Ansehen, 12 24, wenn dieser auch ein Sklave und jener der Sohn des Hauses sein sollte. יח' נח' 2b eigentlich: er wird Erbe teilen, was natürlich soviel ist, wie: er wird miterben; denn חלק bedeutet in den meisten Fällen nicht Erbe verteilen unter anderen, sondern ein חלק erlangen, vgl. I Sam 30 24, so dass יחל' נח' = ינחל. Ausserdem wäre der Gedanke: er wird Erbe verteilen, nämlich zum Erbverteiler nach des Hausherren Tode durch das allgemeine Vertrauen gewählt (?) — neben dem Inhalt 2a viel zu schwach. Vielleicht hat man überhaupt nicht an »erben« zu denken, sondern zu übersetzen: er kommt zu Besitz. v. **3** Ein emblematischer Spruch der Art wie 11 22. Was Tiegel und Ofen für die edlen Metalle sind, das ist der Herr für die Menschenherzen, indem er sie prüft und läutert. Das Substant. מצרף ist gebildet wie מרפא. Zum Inhalt vgl. 5 21. 15 11. 16 2. v. **4** Es ist leicht erkenntlich, dass die Partizipialsätze in 4a und 4b sich ebenso entsprechen, wie מרע und שקר. מרע heisst sonst der Bösewicht, was aber hier nicht passt, da neben שקר durchaus ein Abstraktum gefordert wird; sollte das oft parallel neben שקר vorkommende מרמה zu lesen sein (= מרעה)? Wie dem sei, jedenfalls ist der Bau der beiden Glieder ganz gleich und die Konstruktion dieselbe wie 13 18a. 14 22b und oft. ש' און = דברי־א', wie ל' הות = דב' ה' vgl. Ps 38 13. Del. übersetzt wenig wahrscheinlich: ein Bösewicht hört auf heillose Lippen, hört die Lüge an auf verderberischer Zunge; Berth. erklärt 4a ebenso und fasst 4b Trug hört = der Betrüger hört etc. Aber die Zuhilfenahme der Figur abstr. pro concr. ist immer ein verdächtiger

[5]Wer den Armen verspottet schmäht den, der ihn geschaffen,
Und wer sich über Unglück freut, bleibt nicht ungestraft.
[6]Die Krone der Alten sind Kindeskinder,
Und der Stolz der Söhne sind ihre Väter.
[7]Nicht kommt zu dem Thoren . . . . . ,
Wie viel weniger dem Edlen Lügenwort!
[8]Ein Glücksstein ist das Bestechungsgeschenk nach der Meinung dessen, der es anwendet,
Wohin er sich wendet hat er Erfolg.
[9]Wer Verfehlung zudeckt, sucht Freundschaft zu erhalten,
Wer aber eine Geschichte weitererzählt, verliert den Freund.

---

Notbehelf. v. **5** Vgl. zu 14 31. Wenn man dem Armen nichts geben will, soll man ihm wenigstens *εἰρηνικὰ ἐν πραύτητι* erwidern (Σ 4 8), aber nicht ihn noch schmähen; denn der verspottete Arme flucht dem Spötter und sein Gott bringt den Fluch zur Wirkung Σ 4 6. v. **6** Zu 6a vgl. Ps 127 3ff. Σ 25 7. 30 1ff. Zu 6b Σ 3 11. 23 26f., vgl. auch Menander S. 71, Z. 4f. v. **7** Das adjektivische נאוה erklärt man als eine Pilelform von dem Stamme נאה, die alten Erklärer fassten es als Niphal von אוה; vgl. syr. יאא. Was שׂ׳ יתר bedeutet ist ganz unklar. Del. erklärt »Zunge des Überflusses« als Z. des überschwänglichen Selbstbewusstseins und der Anmassung; so wenig eine solche selbstbewusste Rede dem Thoren ansteht, so wenig, und noch viel weniger ziemt sich Lügenwort im Munde eines Edlen. Doch ist dieser Gedanke nicht ganz durchsichtig, denn bei dem Thoren sucht man allerdings eingebildeter Rede zu begegnen, darin besteht ja seine Thorheit, nicht aber erwartet man Lügenwort bei dem נדיב zu finden; viel richtiger hiesse es dann: dem Weisen ziemt nicht anmassendes Wort. Die Hauptsache aber ist, dass diese Erklärung ohne jede sprachliche Berechtigung ist. In den Proverbien des Menander findet sich im Eingange der Ausdruck לשנא יתירא (neben עינא נהירתא), der dann erklärt wird als לשנא דחכימאית ממלל = eine klüglich redende Zunge; eine solche passt allerdings nicht zum נבל. v. **8** א׳ חן ist ein Stein, der die Macht hat, seinem Besitzer חן bei den Menschen zu erwerben, sowie Steine d. h. Edelsteine nach dem Glauben aller Völker die geheimnisvolle Kraft besitzen, ihren Besitzern besondere Eigenschaften mitzuteilen. Die gewöhnliche Erklärung des Wortes: Edelstein = א׳ יקרה genügt nicht in den Zusammenhang. Die meisten neueren Kommentatoren erklären den בעל als den Empfänger; »denn, sagt Del. in Bezug auf den Ausdruck בעיני־ב׳ — einem, der zu schenken hat, erscheint dies Mittel . . . nicht nur als goldener Schlüssel, es ist ihm wirklich ein solcher«. Aber das בעיני in diesem Sinne zu pressen hat man (hier so wenig wie 1 17) kein Recht, der Ausdruck will nicht mehr besagen als: er kommt ihm vor wie, ist nach seiner Erfahrung etc. Auch ist der Sinn der Übersetzung: ein Edelstein dünkt das Bestechungsgeschenk seinem Empfänger — wenig zufriedenstellend; denn man begreift dann gar nicht, wozu bei solcher Auffassung überhaupt der Vergleich mit einem Edelstein, den der שחד an Wort weit übertreffen kann und oft übertroffen haben wird, und wieso die Meinung, der erhaltene שחד wäre ein solcher Edelstein, hier den Empfänger so antreibt, sein Bestes zu thun und Erfolg zu haben. Vielmehr: nach welcher Seite sich ein Mensch, der das »schmieren« gut versteht, auch wendet, welches Geschäft er auch angreift, er hat immer Erfolg, — das macht die wunderbare Zauberkraft des שחד. v. **9** Oder: Verfehlung deckt zu, wer etc. בקש (ebenso wie das verwandte דרש) besagt nicht, dass man das Objekt noch gar nicht besitzt, sondern dass man darauf aus ist, es immer mehr zu besitzen (und zu bethätigen). Verfehlungen (des Freundes) zudecken heisst sie nicht weitererzählen, vor andern nicht davon reden, denn von »vergeben« unter einander ist keine Rede. שנה בד׳ oder שׁ׳ דבר bedeutet eine Geschichte (Wort oder That) des anderen weitererzählen, unter die Leute bringen, nicht etwa: sie dem Freunde vorrücken; so können LXX 20 13 שנה missverständlicher Weise durch *καταλαλεῖν* wiedergeben, was in

[10] Mehr Eindruck macht Rüge auf das Herz des Verständigen,
Als wenn man einem Thoren hundert aufzählt.
[11] Nur auf Abfall ist aus der Böse,
Drum wird ein grausamer Bote gegen ihn gesandt.
[12] Lieber mag einem eine wütende Bärin in den Weg kommen,
Aber nur nicht ein Thor mit seiner Narrheit.
[13] Wer Gutes mit Bösem vergilt,
Von dessen Hause weicht nicht das Unheil.
[14] Wie wenn einer Wasser loslässt, ist der Anfang des Streites,
Und vor dem . . . . . des Zankes geht vorher . . . . .

---

der That an unsrer Stelle den Sinn ziemlich wiedergeben würde. Den Ausdruck מפריד א' 9b hatten wir schon 16 28. Unter מ' אל' versteht man allgemein einen Dritten — etwa die *γλώσση τρίτη* Σ 28 14ff. —, der zwei Freunde auseinander bringt; eigentlich soll es heissen: trennt einen Freund, ergänzen müsse man: von dem anderen. Aber wenn ein solches Wechselverhältnis vorläge, könnte doch bei dem Ausdruck nicht die Hauptsache weggelassen werden. Trennen heisst הפריד בין, aber nicht einfach הפריד, sollte jener Sinn hier zum Ausdruck gebracht werden, so müsste etwa dastehen: מפ' בין א' לרעהו. הפ', das Hiphil von פרד bedeutet hinwegscheuchen, z. B. den Schlaf oder Vögel (in derselben Bedeutung im Syr. vgl. Ez 1 11), griechisch *ἀποσοβεῖν*; vgl. zu dem Bilde Σ 22 20. v. **10** Über die Form תֵּחַת haben die Ausleger zu allen Zeiten geschwankt. Die jüdischen Gelehrten erklärten es bald als Verbalform von חתת, bald von חות oder נחת. Die neueren Ausleger (Del. Now.) geben letzterer Ableitung von נחת den Vorzug und übersetzen: mehr steigt hinab in einen Verständigen Rüge als . . . , das soll heissen: mehr Eindruck macht etc. — aber eine Rechtfertigung dieser wunderlichen Ausdrucksweise ist auf hebr. Sprachgebiete nicht möglich. Man wird mit LXX lesen müssen: תָּחַת ג' לב־מב' = mehr erschüttert etc. (von חתת). מאה scil. מכות, wie auch wir in dieser Ausdrucksweise das blosse Zahlwort gebrauchen. v. **11** מרי kann nicht Subjekt sein, weil es überall Abstraktum ist und die Behauptung Del.'s, es stände Ez 2 7 als Konkretum, nicht richtig ist; wenn es auch richtig ist, dass אך und רק bisweilen an der Spitze des Satzes stehend zu einem entfernteren Worte gehören, in unserem Falle nach der gewöhnl. Erklärung zu רע, so stehen diese Ausdrücke doch in den weitaus meisten Fällen vor dem Worte, zu dem sie gehören. Die zweite Vershälfte erklären bereits LXX richtig dahin, dass Gott gegen den Frevler einen מלאך ה' schickt, vgl. Ps 78 49. Winde und Feuerflammen sind die Strafboten Gottes, Sturm, Hagel, Schwefel und Feuer. Diese Unheilsboten hat Gott in den himmlischen Behältern aufbewahrt und lässt sie zu seiner Zeit los auf die Frevler ס 39 25ff. שלח ist der ausserordentlich häufige Ausdruck, wenn vom Senden der göttlichen Strafübel die Rede ist, vgl. Ps 106 15. Ps 78 45. Von dem Abfall des רע von einem irdischen Herrscher wird schwerlich die Rede sein. Denn während allerdings alles Thun des Frevlers auf מרי gegen Gott hinausläuft (Σ 10 7—13), kann man von dem Verhalten des רע offenbar nicht sagen, dass es אך מר' gegen den irdischen König sei; und die Auslassung des Gottesnamens ist wohl möglich, ja gebräuchlich, aber das Verschweigen des Namens des Königs ist unmöglich. v. **12** Zur Bildung dieser Art von Sprüchen, die im Folgenden öfter begegnen, vgl. 8 10. Σ 25 13ff. Der Infin. absol. פגוש steht wie 12 7. 15 22. שכול eigentlich der Jungen beraubt, doch steht das Wort bei דב (masc.) überhaupt zur Bezeichnung der höchsten Wut. Nach ואל ist zu ergänzen יפגש. v. **13** Wer so undankbar ist, dass er eine Wohlthat mit Bösen vergilt, in dessen Haus wird sich das Böse einnisten wie ein Fluch (3 33) und darin bleiben, bis es zerstört ist. v. **14** Die erste Hälfte dieses schwierigen Verses erklärt man also: wie wenn man einen Wasserdamm durchbricht und die Fluten zerstörend einbrechen, so ist es mit dem Anfang eines Streites. פוטר מ' kann jedenfalls diese Bedeutung haben; man sagt עצר במים und als Gegensatz dazu ist פ' מים wohl möglich. Aber das Bild ist unerhört und man

15 Wer den Schuldigen frei spricht und den Unschuldigen verurteilt,
Die sind dem Herrn ein Greuel, einer so gut wie der andere.
16 Wozu hat doch der Thor Geld in der Hand,
Will Weisheit kaufen, wo er doch keinen Verstand hat!
17 Zu jeder Zeit liebt der wahre Freund,
Der Bruder aber ist für die Stunde der Not geschaffen.
18 Ein Unverständiger ist, wer Handschlag giebt,
Wer Bürgschaft leistet vor seinem Nächsten.

---

weiss nicht recht, was man mit ihm anfangen soll; wie ganz anders ist der ähnliche Vergleich Σ 25 25 pointiert! Die zweite Vershälfte übersetzt Del.: du aber, ehe es zum Zähneblecken kommt, lass solchen Hader. התגלע von der sonst im bibl. Hebr. und Syr. nicht vorkommenden Wurzel גלע gebildet, die durch 18 1. 20 3 in ihrer Existenz gesichert scheint, erklärt man gew. aus dem Arab., wo das entsprechende Wort (djaliʿa) bedeute den Mund offen stehen haben, so dass man die Zähne sieht. Aber diese Bedeutung im Arab. ist eine abgeleitete von der ursprünglichen abziehen (Anzug, Fell etc.), das Intransitiv bedeutet eigentlich nackt daliegen, der Haut entblösst sein und wird nicht nur vom Munde gesagt. Das syrische גלץ kann nach den Lautgesetzen nichts mit unserem גלע zu thun haben. Die alten Übersetzungen haben das Wort ebenfalls nicht mehr verstanden, 18 1 lasen LXX התלעג, vielleicht auch an unserer Stelle, so dass wir ganz auf den Zusammenhang angewiesen sind. Die Übersetzung von Del.: ehe es zum . . . kommt d. h. so viel wie: damit es ja nicht dazu kommt ist sprachlich unmöglich; denn das hebr. לפני wird nie in diesem abmahnenden Sinne wie unser »ehe« »bevor« gebraucht, sondern führt immer in reiner Aussage das thatsächlich Vorausgehende ein, daher hier von LXX richtig durch *προηγεῖται* wiedergegeben. Die Bedeutung, die Del. dem in der späteren Sprache seltenen Artikel an unserer Stelle beilegt, — »solchen Hader« — ist durch nichts gerechtfertigt. Es ist deutlich, dass sich ראשית מדון und לפני ה׳ entsprechen; zu התג׳ wird man aber noch הריב ziehen müssen, denn zu נטוש gefasst ist es trotz Del.'s Hinweisen auf Hos 12 15. Eccl 5 6, wo die Sache anders liegt, schwerfällig. Jedenfalls enthält der Vers eine einfache Aussage über das, was dem Streite vorausgeht, in der Art wie Σ 22 24: *πρὸ αἱμάτων λοιδορίαι.* Im ersten Gliede wird man mit LXX lesen müssen: פֹּטֵר מלים (für פ׳ מים) = loslassen von Worten, sich gehen lassen in Worten, im Gegensatz zu עצר במלים Job 4 2 und sonst. Loses Wortgeplänkel, unbedachtes vieles Reden ist der Anfang des Streites, vgl. 18 6. Σ 22 24. נטש könnte schlagen bedeuten, passt aber dann nicht in den Zusammenhang; so wird man es fassen müssen = repudiare, rejicere. v. **15** הצדיק und הר׳ sind juridische Ausdrücke, ebenso wie hier רשע und צדיק anders wie sonst den Schuldigen und Unschuldigen — im einzelnen Falle — bezeichnen, vgl. Jes 5 23. גם steht seiner ursprünglichen Bedeutung — zusammen, gesamt — gemäss gern vor Zahlenausdrücken, vgl. 20 10b. v. **16** מחיר sonst der Kaufpreis; die Stelle scheint vorauszusetzen, dass die Schriftgelehrten — wenn auch natürlich nicht gleichmässig als Sitte — Geld angeboten bekommen für ihren Unterricht. Aber alles Geld ist umsonst, denn dem Thoren fehlt die erste Voraussetzung, er hat kein Auffassungsvermögen, er ist wie ein zerbrochnes Gefäss, das keinen Tropfen behalten kann 𝔤𝔬 21 14 (vgl. dagegen Pirke 2 8b); der Lehrer kann ihm ununterbrochen vorpredigen, am Schluss fragt er: was hast du gesagt? Σ 22 8. v. **17** Gewöhnlich fasst man die zweite Vershälfte: und als Bruder wird er oder ist er, nämlich der Freund, für die Not geboren. Aber diese Ausdrucksweise ist sehr anstössig und der Sinn nicht durchsichtig. Denn man versteht nicht recht, warum noch einmal die Hilfe des Freundes לצרה hervorgehoben wird, da ja der Ausdruck בכל־עת vollständig genügend war und spez. an עת־צרה denken liess; denn dass der Freund zur Zeit des Glücks am Freunde hängt, ist selbstverständlich. Ein Bruder dagegen kümmert sich wohl nicht um den andern, wenn's dem wohlgeht, deren Verhältnis ist weniger warm als das der Freunde, wenn aber der eine

[19]Sünde liebt, wer Streit liebt,
Wer stolze Reden führt ist aus auf Zerschmetterung.
[20]Wer falschen Herzens ist wird nichts Gutes erlangen,
Und wer lügenhafter Zunge ist wird in's Unheil geraten.
[21]Wer einen Thoren erzeugt, zum Kummer ist's ihm,
Und nicht kann sich freuen der Vater eines Narren.
[22]Ein freudiges Herz befördert Heilung,
Dagegen ein bedrücktes Gemüt lässt das Gebein verdorren.
[23]Der Frevler nimmt Bestechungsgabe aus dem Busen entgegen,
Um zu beugen die Pfade des Rechtes.
[24]Vor dem Angesicht des Verständigen ist Weisheit,
Dagegen die Augen des Thoren (schweifen) am Ende der Erde.
[25]Ärger für seinen Vater ist ein thörichter Sohn,
Und bittres Weh für die, die ihn geboren.
[26]Den Unschuldigen (mit Geld) zu strafen ist auch nicht recht,
Zu schlagen . . . . . gegen Billigkeit.
[27]Mit seinen Worten hält zurück der Vorsichtige,
Und kaltblütig ist der einsichtige Mann.

---

Bruder in Not ist, dann zeigt sich das Blut, Σ $40_{24}$. v. **18** Vgl. $6_{1}$ff. v. **19** Sünde, wohl = Sündenstrafe, vgl. Dan $9_{24}$; der Parallelismus legt es nahe, hier an die Strafe zu denken. Dieselbe Nebeneinanderstellung von Sünde und Streit Σ $28_{8}$. Das zweite Glied übersetzt man gewöhnlich: wer seine Pforte hochmacht, d. h. der Stolze, erstrebt Einsturz. Aber die Erhöhung der Hausthüre als Zeichen des Hochmutes wäre wahrlich eine ebenso eigentümliche wie sonst nirgends mehr vorkommende Sitte; deshalb ist die ältere Erklärung, nach der הגב' פה' = הגביה פה ist, zu bevorzugen. Freilich kommt הגב' פה sonst nicht vor, aber der Ausdruck דבר גבהה (I Sam $2_{3}$) zeigt, dass die Verbindung הגב' פ' ebenso gut möglich ist, wie sich neben דבר גדולות findet הגדיל פה. v. **20** Herz und Zunge resp. Herz und Mund (Lippen) stehen wie oft parallel vgl. $16_{21.\,23}$. Der נה' בל' ist derselbe, der sonst איש תהפכות heisst. v. **21** Nicht immer ist Kindersegen ein Segen, vgl. Σ $16_{1}$ff. v. **22** Das seltene גהה, wie auch Nah $3_{19}$ für כהה zu lesen ist, bedeutet Heilung, also = מרפא. Zu נכאה ר' vgl. $15_{13}$, zu תיבש גר' $3_{8}$b. Deshalb soll man immer guten Mutes sein und sich vor der *λύπη* hüten, die den Menschen in einen frühen Tod stürzt, $15_{15}$. $14_{30}$. Σ $30_{21}$ff. $38_{17}$ff. v. **23** Da לקח שחד kaum von jemand andrem gesagt werden kann, als von dem Richter, muss man diesen unter dem רשע verstehen, nicht etwa, wozu man nach 23a geneigt sein könnte, den Schuldigen. Das מחק ist dem שחד fast adjektivisch beigegeben, vgl. דרך אתם $1_{15}$ und דרך מרחוק, $7_{19}$, vgl. besonders $21_{14}$ מתן בסתר. v. **24** Vor dem A. des V. ist W. soll wohl besagen, seine Augen (Aufmerksamkeit) sind immer auf W. gerichtet = עיניו התורנה הכ' oder ע' נצרו ה', vgl. $4_{25}$a, auch Ps $16_{8}$a. Das zweite Glied erklärt man: der Thor schweift mit seiner Aufmerksamkeit überall umher, in den fernsten Gegenden, statt vor sich zu sehen. Der Sinn ist wenig befriedigend. v. **25—26** Zu v. **25** vgl. v. 21. Mit dem Worte נדיב' 26b vermag keine exeget. Kunst etwas anzufangen. Die einzige grammatische Möglichkeit wäre, es als Objekt zu להכות zu fassen, aber den so entstehenden Sinn hat bereits Ewald treffend abgewiesen. Der נדיב ist in den Sprüchen wie überall nie der Besitzer eines »inneren« Adels, sondern der durch Geburt und Stand anerkannte Adlige, kann also in keiner Beziehung eine Parallele zu dem Schuldlosen 26a abgeben. Sicher ist das Wort im Zusammenhang unerklärlich. Man lese mit einer leichten Konjektur להטות für להכות und בדין für נדיב', also:

(ihn) zu beugen im Gericht gegen Billigkeit.

Das schon genannte Obj. ist (wie oft) beim zweiten Inf. ausgelassen. Der Vers entspricht $18_{5}$. v. **27** Die Bedeutung von קר־ר' ist fraglich, aber die Überlieferung des Ketib

28 Sogar ein Thor wird, wenn er schweigt, für weise gehalten,
Wer seine Lippen schliesst, für verständig.
18 1 Nach einem Anlass sucht der entfremdete Freund,
Durch alle Mittel sucht er Streit zu erregen.
2 Keine Freude hat der Thor an Einsicht,
Sondern vielmehr an der Offenbarung seines Herzens.
3 Wenn Frevel geschehen ist, tritt auch Schmach ein,
Und neben Schandthat ist Schande.
4 Tiefes Wasser sind die Worte aus manches Munde,
Ein sprudelnder Bach ist der Born der Weisheit.

---

scheint gegen das Keri 'יקר־ר durch den nachbiblischen Sprachgebrauch geschützt zu sein. קורת־רוח z. B. Pirke 4, 17: schöner ist ein Moment der 'ק' ר im Jenseits (*αἰὼν μέλλων*) als das ganze Leben im Diesseits — bedeutet *ἀναψυχή, ἀνάψυξις* (Akt 3 19) Erholung. Damit ist die gewöhnl. Erklärung von 'קר־ר als kaltblütig wenig nahe gelegt. v. **28** Wenn man nichts Kluges zu reden weiss. soll man nur schweigen, denn etc. Mahnungen zum Schweigen sind in der Weisheitsliteratur sehr häufig, vgl. Job 13 5. Σ 20 6ff. Pirke 1, 17: ich habe nichts gefunden, das dem Menschen heilsamer ist, als Schweigen, 3 13: סיג לחכמה שתיקה (Zaun), 6 6. »Treffend ist Schweigen zu jeder Zeit; auch der Thor wird, wenn er schweigt, für weise gehalten«, Menander S. 70.

Cap. 18. v. **1** Der נפרד ist nicht der Sonderling, der Separatist, der das Gebot übertritt: (Gemeinde) אל תפרוש עצמך מן־הצבור Pirke 2, 4b, oder der, der sich eigenwillig abschliesst, anstatt seine Wünsche dem Gemeinwohl zu opfern, sondern es ist von dem durch Hetzreden, Klatschereien des andern etc. verbitterten אלוף (= רע, אח) die Rede, der entschlossen ist, es zum offenen Bruche kommen zu lassen, vgl. 16 28. 17 9. Oder man kann auch an einen Menschen denken, der sich von seinem Freunde, weil der etwa verarmt ist (vgl. 19 4. Σ 12 9) und ihm also sein Umgang keinen Nutzen mehr bringt, zu trennen sucht; LXX haben den Sinn richtig verstanden und treffend wiedergegeben durch *βουλόμενος χωρίζεσθαι ἀπὸ φίλων*. Von einem solchen kann man nun nicht sagen, er suche לתאוה; die Übersetzung: er geht eignem Gelüste nach — ergiebt keine passende Aussage für den נפרד. Hitz. hat bereits trefflich nach LXX konjiziert לתאנה (leg. תֹּאנה), er sucht nach einem Anlass, eine Lesart, die durch Vergleichung mit Jud 14 4 zweifellos wird. Das vieldeutige תושיה scheint hier wie 8 14. 3 21 etwa synonym mit מזמה zu sein. Die Bedeutung von יתגלע Streit suchen oder erregen steht durch 20 3 fest. v. **2** 2a ist deutlich, anstössig ist in 2b 'בהתגל' ל. Zunächst der Sinn, denn die Off. seines H. bildet als Objekt des חפץ des Thoren einen schiefen Gegensatz zu בתבונה. Sodann kann 'התג' ל schwerlich bedeuten sein Herz offenbaren; das müsste heissen 'בגלות ל oder auch etwa בהגלות, aber neben dem Reflexivum (vgl. Gen 9 21) ist das לבו als Objekt kaum möglich. LXX lasen 'בהללות ל: an der Narrheit seines Herzens hat er Freude und Lust, von der lässt er sich leiten, denn er ist חכם בעיניו; aber von verständiger Einsicht will er nichts wissen. v. **3** Der MT lautet: wenn der Frevler gek. ist etc.; man erklärt dann, zugleich mit dem Frevler machen sich auch die charakteristischen Eigenschaften des Frevlers breit: Schmähung und Beschimpfung. Auch die Übersetzungen haben wie der MT רשע als Person aufgefasst, doch macht die Phrase, vgl. 11 2, die Auffassung רֶשַׁע als Abstraktum sehr wahrscheinlich. Wenn das zweite Glied einen Sinn haben soll, so muss man קלון als Schandthat auffassen, parallel zu רשע. v. **4** Der Ausdruck »die Worte des Mundes eines Mannes« sind hier ebenso zu verstehen wie z. B. 13 2a, nicht jedes Mannes Worte sind so, sondern die Worte manches; ohne dass das im Ausdruck hervortritt, ist hier ein bestimmter Fall angenommen. Dass die Prädikate zu den 'דב' פ' איש sich in der zweiten Vershälfte noch fortsetzen, ist deshalb wenig wahrscheinlich, weil dann der Verfasser mit dem Ausdruck 'מקור ח aus dem natürliche Gebiete der Vergleichungen, in dem er sich mit 'מ' עמק und 'נחל נ bewegt, plötzlich herausspringt; 'מ' עמ — 'נחל נ — 'מקור ח

5 Die Partei des Schuldigen zu nehmen ist nicht recht,
Und so den Unschuldigen im Gericht zu beugen.
6 Der geschwätzige Thor gerät in Streit,
Und sein Mund schreit nach Prügeln.
7 Die Rede des Thoren ist ein Schrecknis für ihn,
Und seine Worte ein Fallstrick für sein Leben.
8 Die Worte des Verleumders sind wie . . . . .
Sie gleiten hinab in's innerste Eingeweide.
9 Sogar wer lässig ist in seiner Hantierung
Ist ein Bruder des Zerstörers.
10 Ein fester Turm ist der Name des Herrn,
In den flüchtet der Gerechte und ist geschützt.
11 Der Besitz des Reichen ist seine starke Feste,
Und wie eine hohe Mauer in seiner Einbildung.
12 Vor der Vernichtung ist das Herz jemandes hochmütig,
Doch der Ehre geht Demut voraus.
13 Wenn einer antwortet, ehe er recht gehört hat,
Dem ist's Thorheit und Schmach.

---

können unmöglich auf einer Stufe stehen. Deshalb ist מ' ח' (sachlich = שפתי־ח') besser als Subjekt der zweiten Vershälfte aufzufassen; solche inkongruente Bilder wie hier (Born der W. — ein Bach) kommen häufiger vor und haben nichts auffälliges, vgl. z. B. 1130. v. **5** Zu לא ט' ebenso wie zur Wiederaufnahme des Infin. durch ל vgl. 1726. המה צ' ist gebräuchliche Ellipse statt ה' דרך צ'. v. **6** Man sagt בא בברית, ב' באלה, ב' במשפט und so auch hier ב' בריב; שפתי־כ' vertritt ganz die Person, daher auch jene Redensart (בא בריב) angewendet werden kann. Die zweite Vershälfte ist so zu verstehen, dass der Thor alberne Reden führt (sein Herz schreit Thorheit aus 1223), die ihm Schläge eintragen; die notwendige Folge wird als beabsichtigt dargestellt, wie in den Ausdrücken der Thor liebt, erstrebt, sucht den Tod, Verderben etc. v. **7—8** Das aus dem Hebr. und Aram. unerklärliche מתלהמ' bestimmt man aus dem Arab., wo לחם (lahima) schnell und gierig hinunterschlucken heisst, nach Schultens als tamquam avide deglutita crustula, wonach Del. übersetzt: wie Leckerbissen. Etwas Ähnliches scheint allerdings der Zusammenhang zu erfordern, die Worte werden öfter mit einer (süssen) Speise verglichen, die man isst, vgl. Jer 1516. Aber das Recht der Erklärung aus dem Arabischen ist sehr fraglich. LXX haben den Vers unter 2622 und übersetzen da das fragliche Wort mit *μαλακοί*, lasen also eine Form des Stammes חלה (חֳלִי *μαλακία* etc.), jedenfalls nicht der Bedeutung »krank, schwach sein«, sondern der im Aram. und Syr. vertretenen Bedeutung süss, angenehm sein; so ist חוליא im Syr. ein Mischtrank (ממסך) aus Wein und Honig und מחליא suavitas. Wahrscheinlich liegt eine solche Form von חלה in der Bedeutung »süsse Speise« dem unerklärlichen מתלהמ' zu Grunde. Der Mensch hört die Worte des נרגן gerne an, er verschlingt (בלע) sie wie Leckerbissen, vgl. zu 212a. 2516. 27, und sie setzen sich ihm im innersten Herzen fest. v. **9** Ist ein Bruder d. h. ist ihm in seinem Thun verwandt, ist grade so gut wie . . . ; statt אח steht im selben Verse 2824 חבר. In der Strophe liegt eine Warnung vor der Faulheit und ein Antrieb zum Fleisse. v. **10** Vgl. 1029. Wer den Namen des Herren in der Not anrufet, wird gerettet. Gott schützt den Gerechten um seines Namens d. h. um seiner Ehre willen, der G. gehört zu denen, über die Sein Namen genannt ist und Er muss ihn deshalb schützen. So steht in den Psalmen למען שמך parallel mit ל' חסדך, vgl. Ps 2511. נשגב bezieht sich auf den Schutz durch die Mauern der Festung, משגב, die nach den Psalmen Gott selbst ist. v. **11** Das erste Glied ist = 1015. In 11b ist das במשכ' einigermassen auffällig; denn wenn es »in seiner Einbildung« heisst, verkehrt es die Aussage des ersten Gliedes eigentlich in ihr Gegenteil. Aber משכ' heisst immer nur imago, nie opinio. LXX lasen eine Form von שכך (סכך) aber

[14]Den Zorn jemandes hält aus, wer ihn schmeichelnd besänftigt,
Aber ein gebrochenes Gemüt, wer kann das ertragen!
[15]Das Herz des Verständigen besitzt Wissen,
Und das Ohr der Klugen sucht Wissen.
[16]Die Gabe jemandes giebt ihm freien Raum,
Und führt ihn vor die Grossen.
[17]Recht hat immer, so scheint's, der zuerst auftritt in seinem Handel,
Aber dann kommt sein Gegenpart und widerlegt ihn.
[18]Streitigkeiten schlichtet das Los,
Und trennt Mächtige von einander.
[19]Ein Bruder . . . . . als eine starke Feste
. . . . . . . . . . . . . . .

---

der Parallelismus erfordert etwa נבשׂיר = נבסיר. Zu der hohen = hochgebauten, starken Mauer vgl. 9 3. 14. v. **12** Zu 12a vgl. 16 18a, zu 12b. 15 33b. v. **13** »Es« nämlich das aus der ersten Vershälfte zu abstrahierende Thun; es ist ihm Thorheit und Sch. = יֵחָשֵׁב לוֹ לְאִו' וּלְכ' vgl. Job 13 5b. Der Inhalt ist ebenso einleuchtend wie oft behandelt vgl. Σ 11 8: *πρὶν ἢ ἀκοῦσαι μὴ ἀποκρίνου καὶ ἐν μέσῳ λόγων μὴ παρεμβάλλου.* Pirke 5, 7 heisst es von dem Weisen im Unterschied von dem Thoren: »er fällt seinem Nächsten nicht in's Wort und überstürzt sich nicht bei der Antwort«. v. **14** ר' und ר' נ' stehen zweifellos in einem Gegensatze, den wir im Deutschen nicht so kurz zum Ausdruck bringen können; gegen den aufbrausenden Zorn giebts ein Heilmittel, gegen das Gegenteil, den gebrochnen Lebensmut, keins. Statt des sinnlosen מחלהו ist mit LXX zu lesen מחלהו. Del. übersetzt den MT: des Mannes Mut (= Mannesmut) erträgt sein Siechtum, was abgesehen davon, dass ר' איש nicht »Mannesmut« heisst, schon deshalb nicht wahrscheinlich ist, weil ר' als Nomin. gefasst aus der Parallele mit ר' נכ' (Akkus.) gerissen wird. כלכל = נשא, vgl. נלאיתי כלכל Jer 20 9 mit נ' נשא Jes 1 14. v. **15** Da קנה jedenfalls besitzen heissen kann, ziehen wir diese Übersetzung vor, die einen treffenderen Sinn giebt. נבון ist nach 16 21 ein Ehrentitel, womit man den חכם ל' auszeichnet, ist also jedenfalls mehr als das einfache חכם. Das Herz erwirbt auch kein Wissen, sondern als Organ der Aufnahme kommt das Ohr in Betracht. Der נבון (Singul.) besitzt das W., aber die חכמים suchen es, nämlich im Unterricht (אזן) bei ihm. Da der Unterricht mündlich war, kommt alles auf das Hören und Behalten an, nach Pirke 6, 5 wird die Thora gewonnen (נקנית) u. a. durch שמיעת־האזן (das Hören), vgl. Prv 15 31. v. **16** Ohne מתן kommt man im Leben nicht durch: im Gericht verschafft es als שחד Recht und vor den Machthabern Gnade und Ansehen; es ist eine Schande, mit »leeren Händen« vor jemandes Angesicht treten. הרחיב, giebt ihm רחבה, so dass er weit und sicher ausschreiten kann, oppon. הצר, vgl. zu 4 12. Das zweite Glied sagt, dass solcher מתן dem Menschen Zutritt verschafft zu den Grossen, es reiht ihn ein in die Schaar der עמדים לפ' גדולים. v. **17** Wer zuerst auftritt, hat immer Recht, besonders wenn er frech draufloszureden versteht, Menander S. 70, Z. 19f. Der Spruch scheint eine Mahnung für den Richter zu enthalten, nicht voreilig einer Partei Recht zu geben, sondern nach dem Spruch zu verfahren בדין (abwartend) הוו מתונים Pirke 1, 1. vgl. auch ebenda 1, 8. רע ist hier term. techn. für die Gegenpartei = בעל דין Pirke 1, 8 *ἀντίδικος* Mt 5 25. חקר, Job 29 16 mit ריב als Objekt, vgl. auch Pirke 1, 9, bedeutet nicht nur untersuchen, sondern ergründen, die Schliche, Lügen und Verdrehungen nachweisen und an's Licht ziehen. v. **18—19** Der überlieferte Text ist nicht zu verstehen. Die neueren Kommentatoren (Berth.—Now. Del.) übersetzen: ein Bruder, an dem Treubruch begangen worden ist, widersteht mehr als eine feste Burg. Aber diese Auffassung von נפשע, das nur hier vorkommt, ist sehr fraglich, denn man müsste mindestens נפ' בו erwarten; der Hinweis auf das in den Psalmen häufige קמים עלי = קמי und ähnliche Ausdrücke ist hier nicht angebracht, denn dort handelt es sich um aktive Partizipien mit Pronominalsuffixen; wenn hier פשעי etwa stände, dürfte man jenen

[20] Von der Frucht der Rede jemandes wird sein Magen satt,
Von dem Ertrag seiner Worte wird er satt.
[21] Unheil und Segen kommen durch die Zunge,
Und wer sie gern anwendet, wird je nach dem ihre Frucht essen.
[22] Wer ein Eheweib erlangt hat, hat etwas Gutes erlangt,
Und Gnadengabe von dem Herrn davongetragen.
[23] Flehentlich redet der Arme,
Und stolz erwidert der Reiche.
[24] Manche Freunde gereichen zum Verderben,
Und mancher Freund ist anhänglicher als ein Bruder.
19 [1] Besser ein Armer, der in seiner Einfalt dahin geht,
Als ein hinterlistiger Lügner, der ein Thor ist.

---

Sprachgebrauch als Parallele herbeiziehen. Dazu kommt der sehr wenig befriedigende Sinn. Überall, wo der Vergleich mit einer starken Festung und ähnlichem angewandt wird, kommt diese als schützende und schirmende in Betracht, aber wahrlich nicht als widerstehende. Mit der Erklärung »widersteht mehr als« wird überdies das blosse מִן überbürdet, aus ihm etwas herausgelesen, was es so pure nicht bedeuten kann. Was in der zweiten Hälfte die Streitigkeiten, die parallel stehen mit אח, zu bedeuten haben, ist unerfindlich. Man übersetzt: und Streitigkeiten sind wie der Riegel eines Palastes; das soll heissen Streitigkeiten und Händel unter ehemaligen Freunden sind ebenso schwer zu heben und zu beseitigen wie der schwere Vorlageriegel an einer festen Burg. Aber solche Vergleiche und solche Ausdrucksweise gehen doch über die Grenze des in der Sprache Möglichen und Erlaubten hinaus! Man wird auf die Erklärung dieses wie so manches andren Verses im Interesse der Sache verzichten müssen. Höchst wahrscheinlich ist der Text korrumpiert. LXX haben für נפשע gelesen נושע vgl. ebenso Jes 64 5, und מרומ' für מד', was uns aber auch nicht weiter bringt. v. **20** Und zwar bekommt der Thor Schläge und Schande zu schmecken, der Kluge Ehre und Ansehen; darum achtet auf eure Worte! v. **21** מות — Schmach und Schande — und חיים — Ehre und Ansehen, Reichtum und Gewinn, sind Folgen der Zunge d. h. der Rede; ביד ist ein ganz adverbieller Ausdruck geworden, bei dem an die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr gedacht ist, vgl. schon 3 16. Σ 15 14. Zum Inhalt Σ 28 21. 37 18: *ἀγαθὸν καὶ κακόν, ζωὴ καὶ θάνατος, καὶ κυριεύουσα ἐνδελεχῶς αὐτῶν γλῶσσά ἐστιν.* Deshalb war die *παιδεία στόματος* ein Hauptcapitel im Unterricht der Weisen. v. **22** So sehr die Spruchdichter das zänkische, faule und ehebrecherische Weib geisseln, verkennen sie doch nicht, dass ein gutes Eheweib — denn von einem solchen ist hier die Rede —, eine *δόσις Κυρίου* ist, vgl. Cap. 31. Σ 26 1ff. 4. Zu der Formulierung מצא — מצא vgl. 11 2. 8 35 und zu dem Begriff רצון in der hier angewandten Redensart ebenfalls 8 35b. v. **23** תחנונ' eigentl. flehende Reden, ist wie עזות (Neutrum plur.) adverbiell zu übersetzen. Der Spruch will nicht besagen, es kommt wohl vor, dass es so ist (Berth.) sondern so ist es an der Tagesordnung. Der (bettelnde) Arme redet jammernd und demütig, so passt es sich für ihn, denn nichts ist unangenehmer wie ein *πτωχὸς ὑπερήφανος* (Σ 25 2), und der Reiche antwortet darauf stolz, so liegt's in seiner Natur und Art. v. **24** Im ersten Glied entstammt איש des MT einer Verwechselung des ursprünglichen יש mit יש = איש vgl. den Syrer 13 22b; denn die Übersetzung: »ein Mann der Freunde« verbietet sich schon durch die unerhörte Verbindung. להתרעע kann vom aram. רעע = hebr. רצץ kommen, man übersetzt dann gereichen zum in die Brüche kommen; diese Auffassung hat das für sich, dass das Hithpael von רעע vorkommt Jes 24 19, aber das gegen sich, dass dieser übertragene Gebrauch von רעע nicht zu belegen ist. Deshalb könnte man die Form von רעע (wovon הרע Böses thun) ableiten, aber von diesem Verb kommt das Hithpael nicht vor. Der Sinn ist jedenfalls gesichert. אח 24b ist deutlich der leibliche Bruder.

Cap. 19. v. **1** Derselbe Vers findet sich 28 6 mit der Abweichung, dass an Stelle

[2] Wenn man auf die Wünsche seines Herzens gar keine Rücksicht nimmt, so ist das auch nicht gut,
Und wer sich ruhelos abhastet, geht fehl.
[3] Die Thorheit des Menschen verkehrt seinen Weg,
Aber über den Herrn zürnt sein Herze.
[4] Reichtum verschafft viele Freunde,
Aber der Geringe sieht sich von seinem Freunde getrennt.
[5] Der falsche Ankläger bleibt nicht ungestraft,
Und der Lügenzeuge entrinnt dem Gerichte nicht.
[6] Viele umschmeicheln den Edlen,
Und alle Welt ist befreundet dem freigebigen Manne.

---

von כסיל steht עשיר. Jedenfalls bietet hier כסיל eine sehr mangelhafte oder gar keine Parallele zu ראש. Die Erklärer freilich machen aus dem עק' שפ' einen höhnisch die Lippen verziehenden und hochmütig auf den armen Supplikanten (18 23) herabschauenden aufgeblasenen Geldprotz, der sich wunder wie gross vorkommt und deshalb treffend כסיל genannt werde — der bilde den parallelen Gegensatz zu ראש. Aber ע' שפ' bezeichnet niemals den aufgeblasenen geldstolzen Spötter, sondern den heimtückischen und falschen Menschen = נלוז ועקש; die Lippen sind nur hinzugefügt als das Organ, durch das er die עקשות־לב bethätigt und ausübt. Diese seine עקשות steht im schärfsten Gegensatz zu dem תם, der Einfalt des Armen, aber nicht zu seiner Armut. v. 2 Im Allgemeinen gilt die Regel, dass man sich vor der נפש und ihren Begierden hüten soll, damit sie uns nicht zum Gespött unsrer Feinde in's Verderben bringt und der nimmersatte Trieb zum Genuss uns kahl frisst, wie ein Ochs ein Gebüsch, das dann traurig mit seinen blätterlosen Ästen dasteht, vgl. ℘ 6 2ff.; wer den Trieben der נפש nachgiebt, z. B. Wein, Gesellschaften und Gelage liebt, wird bald arm werden. Das Gegenteil ist aber auch zu verwerfen, wenn einer sich um seine נפש und ihre Wünsche gar nicht kümmert, sich die Freuden des Lebens abdarbt (חסר את נפש מטובה Est 4 8) und abspart und nur darauf aus ist, immer mehr zu erraffen und zusammenzusparen; wer sich so abarbeitet, nicht an den Genuss denkt und nur an die Arbeit, dem kann es z. B. passieren, dass ihm sein Reichtum im letzten Moment, wenn er denkt: so nun will ich essen und trinken und geniessen — vom Munde weggenommen wird, Σ 11 18f. vgl. ℘ 14 3ff., Menander S. 71, Z. 18ff. Ein solcher Mensch, der seiner נפש nichts gutes gönnt, ist ein רע־עין gegen sich selbst und deshalb ein rechter Narr; denn die wahre Lebensklugheit besteht darin, dass man fröhlich das Leben geniesst (Eccl.), aber dabei allerdings immer die אחרית vor Augen hat. — דע' נפש 2a ist das Thun des ידע נפשו (vgl. zum Ausdruck 12 10), der sich um die Wünsche der נפש (wir sagen des Herzens) kümmert und ihnen willfährig ist. אץ ברג' oder bloss אץ 21 5, ausführlicher אץ' להעשיר 28 20 ist derjenige, der unermüdlich schafft und sich abarbeitet, um nur reich zu werden, דרהט ועמל ולאא, wie es ℘ 11 11 umschrieben wird, vgl. auch Menander S. 72, 13; wer das thut, ist חטא eigentl. tritt fehl, geht fehl = לא ינקה 28 20. v. 3 Verkehrt s. W. = lässt seine Unternehmung misslingen. Der Mensch giebt Gott Schuld, was er selbst durch seine Thorheit verschuldet hat, vgl. Σ 15 11ff. Der Fromme dagegen schreibt alle Schuld sich zu, sein erstes Wort ist beim Unglück: צדיק יהוה. v. 4 יוסיף ר' ר' ist eigentlich ein Pleonasmus, der etwa zu erklären ist: mehrt, so dass viele Freunde herauskommen, entstehen, vgl. 3 2a. Zu der Wahl des Verbums פרד vgl. 18 1. Zum Inhalt 14 20. Drum mache nicht jeden Menschen gleich zu deinem Freunde, sondern prüfe ihn erst, Σ 6 8ff. 13 4ff. 13 21ff. v. 5 ע' שקרים, wie man sagt ע' אמונים. יפיח כ' in allen diesen Fällen in Parallele mit ע' שק' etc. als stehenden Attributivsatz zu fassen, geht wohl kaum an; man wird überall יפיח = יָפֵחַ lesen müssen. v. 6 חלה פ' wird gesagt von Gott oder dem König als Objekt, ihn durch Gaben, Opfer etc. milde und günstig stimmen. Den MT des zweiten Gliedes erklärt man: die Gesamtheit der Freunde gehört etc. Abgesehen von dem Sinne kann כל־הר' nicht heissen: Gesamt-

7 Alle Brüder des Armen verstossen ihn,
Wie viel mehr bleiben seine Freunde ferne von ihm!
8 Wer sich Verstand verschafft, liebt sein Leben,
Und wer Einsicht bewahrt, erlangt Gutes.
9 Der falsche Ankläger bleibt nicht ungestraft,
Und der Lügenzeuge kommt um.
10 Nicht kommt dem Thoren Wohlleben zu,
Wie viel weniger einem Knecht zu herrschen über Fürsten!
11 Die Klugheit jemandes macht ihn langmütig,
Und sein Ruhm ist, Vergehen zu übersehen.
12 Knurren wie das des Löwen ist der Groll des Königs,
Aber wie Tau auf Pflanzen ist seine Gnade.
13 Unheil ist für seinen Vater ein thörichter Sohn,
Und ununterbrochenes Tröpfeln die Zänkereien des Weibes.

---

heit der Freunde. Del. vergleicht für diese Übersetzung כל־האדם, aber dies Beispiel passt deshalb nicht, weil אדם sehr oft Kollektivum (der einzelne M. = בן אדם) ist, רע niemals. א׳ מתן und נדיב sind parallele Begriffe, vgl. zu נדיב 18 26. v. **7** Die Brüder sind hier wie 18 24 deutlich als leibl. Brüder erkennbar. In der Not jemandem fern bleiben wird auch durch den Ausdruck wiedergegeben sich vor jemandem verbergen in der Not vgl. Σ 6 12. ℘ 22 25 und sonst; so verbirgt sich Gott vor den Frommen, wenn er sie mit ihrem Gebet nicht vor sich lässt. Bei der durchgehenden Unsicherheit in der Anwendung des Singularis und Pluralis ist es fraglich, ob מרע 7b Kollektiv ist. Das für sich unverständliche 3te Glied מרדף א׳ ל׳ ה׳ unseres Verses scheint Rest einer Strophe, die sich vollständig in LXX erhalten hat; doch ist die Erklärung derselben fraglich, auch der Text von 7c (לא־המה) sicher nicht richtig. Zwischen dem oben übersetzten Verse und diesem Fragmente 7c findet sich in LXX noch ein zweizeiliger Spruch. v. **8** Die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat 8a ist: wer sich V. verschafft, zeigt damit, dass er sein L. liebt; denn der Besitz von V. giebt חיים. Die zweite Zeile eigentlich: wenn einer Einsicht bewahrt, so ist's um G. zu erlangen, so führt das dazu, dass er G. erlangt = ימצא ט׳. v. **9** Derselbe Vers wie v. 5, mit der kleinen Änderung, wie sie bei solchen Wiederholungen gebräuchlich sind, dass hier an Stelle des negativen לא ימלט das positive יאבד steht. v. **10** Reichtum und mit ihm verbunden Ehre und Wohlleben sind Gaben, die die Weisheit ihren Jüngern verleiht und die von Rechts wegen nur dem Weisen gehören, die also, wenn sie den Thoren zu teil werden, an den unrechten Mann kommen; wenn das eintritt, ist es לא נאוה, gegen Ordnung und Recht, denn den Thoren gehören Armut, Schmach und Schläge. Noch viel ungeheuerlicher aber ist es, wenn 10b eintritt. Vgl. 30 22. Der עבד, von dem schon 17 2 die Rede war, hat nicht die Stellung eines Sklaven, mit dem der Hausherr machen kann, was er will, sondern das Verhältnis des עבד zu dem Herren beruhte auf einem ברית, einer Abmachung, (vgl. Job 40 27) die ihm bestimmte Rechte wahrte, Job 31 13. Er kann sich Eigentum erwerben, ja nach Mt 18 23ff. sogar in Schuldverhältnis zu seinem Herrn treten wie ein Freier. Die Freilassung von verdienten Sklaven wird empfohlen ℘ 7 21 — was die Nichtbeachtung des Gesetzes Ex 21. Dtn 15 12 zu bezeugen scheint —, und mag bei dem Tode des Besitzers öfter vorgekommen sein, Jdt 16 23. v. **11** Vgl. 14 17a, zu 11b 20 3a. Der Parallelismus ist nicht ganz entsprechend. v. **12** נה׳ כ׳ abgekürzter Vergleich, wo wir erwarten נהם כנ׳ כ׳; die Sprache ist in solchen sog. abgek. Vergleichen oft kühn bis zur Unverständlichkeit, vgl. z. B. Ps 95 8. Dass diese Worte ein Spiegel sein sollen für den König (Del.) ist wenig wahrscheinlich, eher eine Mahnung an die klugen Jünger der Weisheit, diesen gefährlichen Zorn der Grossen (dem der Begriff מלך ist viel umfassender als unser »König«) bei zeiten zu besänftigen, vgl. 16 14. Wie Tau auf Pflanzen 12b d. h. so segensreich, wie der Tau für die Pflanzen ist. v. **13** Beide Zeilen scheinen zusammengefügte Bruchstücke

[14] Haus und Gut sind Erbe von den Vätern,
Aber von dem Herrn stammt ein verständiges Weib.
[15] Die Faulheit versenkt in tiefen Schlaf,
Und der Faule muss hungern.
[16] Wer Gebot beachtet, bewahrt sein Leben,
Wer dagegen das Wort verachtet, kommt um.
[17] Dem Herren leiht, wer sich des Armen erbarmt,
Und sein Guthaben wird er ihm zurückerstatten.
[18] Züchtige deinen Sohn, so lange noch Hoffnung ist,
Und unternimm es nicht, ihn zu verderben.
[19] Einen grossen Zorn hat, wer Geldstrafe zahlen muss
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

zu sein; zur ersten vgl. 17 21. 25, zur zweiten 27 15. טרד wird nach den von Del. aus dem nachbibl. Hebr. beigebrachten Beispielen gesagt von dem unaufhörlichen Aufeinanderfolgen z. B. der Blitze. Wie ein Dach, das den Regen durchlässt (Eccl 10 18) den Aufenthalt im Hause unmöglich macht und den Zerfall des Hauses herbeiführt, so ist es mit den Z. des Weibes. Es ist an das Einregnen durch das Dach zu denken, nicht etwa an eine Dachtraufe! v. **14** Ein tüchtiges Eheweib ist eine besondere Gabe Gottes, 18 22. Das Gegenteil der משכ' א' ist die מבישה 12 4 oder סרת־טעם 11 22. v. **15** תרדמה ein Ausdruck des an den Tod grenzenden Schlafes (vgl. Job 14 12), mit dem das unthätige Träumen des Faulen verglichen wird, vgl. 6 9f.; man sagt נפלה תר', daher hier הפיל ת'. נ' רמ' 15b kann sowohl adjektivische wie genitiv. Verbindung sein, indem רמיה = יד ר' wie 12 27. v. **16** Zum Inhalt vgl. 13 13. 16 20. מצוה spez. als göttliches Gebot zu fassen, hat man wahrscheinlich kein Recht. Wie der Verfasser in Cap. 1—9 alle Augenblick gesagt hat: bewahre meine מצ', so wirst du leben — so steht hier, wo das persönliche Verhältnis ganz zurücktritt, מצ' allgemein: wer auf מצ' — von Lehrern und Eltern — hört etc., wobei nicht zu vergessen ist, dass dem Verf. die מצ' der Lehrer und Gottes dasselbe sind. Im zweiten Glied hat der MT die Aussage: wer seine Wege verachtet; aber abgesehen davon, dass diese Verbindung nicht vorkommt, wäre der Sinn zum ersten Glied nicht passend. Man lese nach 13 13, wo derselbe Parallelismus, דבר statt דרכ'; das יו des folgenden יומת ist dem vorhergehenden Worte zugefügt worden. Für יו' selbst liest das Keri mit Recht ימות. v. **17** Das Prädikat steht in diesem Falle deutlich voran. Der Vers giebt auf's präziseste die Lehre von der צדקה wieder. Wer dem Armen חסד erweist, sammelt sich bei Gott einen *ϑησαυρός* guter Werke (= *δικαιοσύνη*) an, Gott wird sein Schuldner und wird ihm das Geliehene zu seiner Zeit wiedererstatten, indem er diese guten Werke wieder als צד' auf sein Haupt kommen lässt. Vgl. die Ausdrücke 𝔊 3 6. 29 1. 35 2. 10. v. **18** Das zweite Glied besagt dasselbe im Verbot, was 18a im Gebot ausdrückt. כ' יש ת' so lange er sich noch ziehen und biegen lässt vgl. die Erklärung des כי י' חק' 𝔊 30 12. Nach bekannter Ausdrucksweise wird die notwendige Folge des Mangels an Zucht, מות, als beabsichtigt ausgedrückt. Der Inhalt unseres Verses findet sich in der Spruchliteratur sehr häufig: die Mahnung, die Kinder gehörig unter der Zucht zu halten, ihnen nichts durchzulassen etc. Gewöhnlich übersetzt man 18b: aber ihn zu töten unternimm nicht. Dass ein Vater sein Kind in übertriebner Zucht nicht totschlagen soll, ist eine Warnung, die zur damaligen Zeit, bei der Wertung des Kindersegens, vor dessen Überschätzung Sirach nachdrücklich warnen muss, nicht nötig war und thatsächlich weder in den Proverbien, noch in Sirach irgendwo vorkommt, — im Gegenteil, überall die Warnung vor Nachgiebigkeit und Freundlichkeit; nach Sirach soll man dem Kind nicht einmal ein freundliches Gesicht machen oder ihm zeigen, dass man es liebt. Tüchtige Schläge erretten das Kind vom »Tode«, 23 13, dagegen die Nachgiebigkeit ist vom Verderben. v. **19** Das unverständliche גר' ח ist mit Keri zu lesen גדל־ח'; so heisst einer, der eine ח' גדלה hat, wie das Personale zu עין טובה ein טוב ע',

[20] Höre an Rat und nimm an Zucht,
Damit du in der Zukunft klug seiest.
[21] Zahlreich sind die Pläne im Herzen eines Menschen,
Der Beschluss des Herrn aber kommt zu Stande.
[22] Der Gewinn des Menschen ist seine Barmherzigkeit,
Und besser ist ein Armer als ein Betrüger.
[23] Die Gottesfurcht gereicht zum Heile,
Und gesättigt ruht er über Nacht, nicht heimgesucht vom Unheil.

---

das zu לב חכם ein חכם־לב etc. ist. Da das Prädikat gewöhnlich voran steht, wird auch hier ג' ח' Prädikat sein, zumal wohl verständlich ist, wie einer, der Geldbusse zahlen muss, darüber zornig ist, weniger aber, dass ein Jähzorniger gerade Geldbusse zahlen soll. Das zweite Glied ist, wie die lange Reihe der Erklärungen zeigt, unerklärlich. Die Neueren übersetzen mit Del.: denn greifst du wehrend ein, machst du's nur ärger; das soll heissen, wenn du die Streitenden trennen willst, machst du den Streit nur ärger. Aber was hat das mit der Geldbusse zu thun, die der ג' ח' erleiden muss (so fasst man die erste Vershälfte)? הציל kann wohl mit dem charakterisierenden und bestimmenden בין II Sam $14_{6}$ wehrend eingreifen, trennen bedeuten, aber הצ' allein nimmermehr; ausserdem ist von Streit und Streitenden gar keine Rede. Jedenfalls ist der Text gestört. LXX scheinen gelesen zu haben: כי אם יליץ עוד יוסיף. Der so entstehende Sinn ist ansprechend: wer Geldstrafe zahlen muss, ist wohl ingrimmig, aber er thut gut seinen Ingrimm herunterzuschlucken; denn wenn er noch spottet und höhnt, macht er's nur ärger, wird er noch mehr gestraft, muss er noch mehr zahlen. Der לץ wird nach $21_{11}$ mit Geldbusse gestraft. v. **20** קבל, ein Verbum der späteren Sprache = לקח, daher לקח = קַבָּלָה. Die אחרית ist der entscheidende Ausgang des menschlichen Lebens, in dem die richtende Gerechtigkeit Gottes zum Ausdruck kommt, nie bloss allgemein = Zukunft. Der Ausdruck ist hier verdächtig und passt nicht recht. Vielleicht ist zu lesen mit Syrer באורחותיך vgl. ℘ $2_{3}$: hänge an der Gottesfurcht untrennbar, damit du תתחכם באורחתך = weise handelst auf deinen Wegen. v. **21** Der Mensch hat tausend Pläne überlegt hin und her, aber Gott kümmert sich nicht darum, Er hat seinen Plan und den führt er aus. Selbstverständlich ist עצה nicht »der Welt- und Heilsplan« Gottes (Del.), sondern ein ganz bestimmter Plan im einzelnen Falle; vgl. $16_{1.9}$. v. **22** Del. übersetzt den MT: das Wollen des Menschen ist sein Hulderweisen, was bedeuten soll: das, was die Liebesthätigkeit des M. eigentlich zu חסד macht, Kern und Stern, Wesen und Seele derselben ist das Wollen; die Intention des Menschen giebt der חסד Wert und Inhalt. Abgesehen von dieser rätselhaften Ausdrucksweise, die kaum in den Sprüchen möglich ist, liegt eine solche Reflexion über den Grund, weshalb der Mensch ח' erweist, gänzlich fern. Die ganze Weisheit drängt auf die That und warnt vor der That durch Vorführung ihrer Folgen, vgl. ℘ $7_{33}$. Der Gedanke, dass die Intention in der ח' diese zur ח' mache, ist in der moralischen Weltanschauung des Verfassers nicht nur, sondern der ganzen Spruchweisheit eine Unmöglichkeit. Bereits Ewald las richtig nach LXX תבואת für תאות. Ausübung von חסד = גמילות־חסדים Pirke 1, 2 trägt dem Menschen Wucherzinsen und kommt ihm reichlich wieder zu gute, vgl. v. 17. Das zweite Glied lässt sich schwerlich mit dem ersten in Verbindung setzen. Del. erklärt: besser ist ein Armer — scil. welcher gern etwas geben möchte, — als ein Lügner — ein Reicher, der nichts geben will und deshalb lügt; solche Ergänzungen sind nicht erlaubt. א' כ' ist wie א' מרמה ein Mensch, der mit Lügen umgeht, sich auf betrügerische Weise Geld erwirbt etc., gewissermassen ein Geschäft aus der Lüge macht; jedenfalls drückt א' כ' neben רש ebenso ein bleibendes Verhältnis aus wie dieses. v. **23** In dem zweiten Glied ist von dem aus יר' יה' zu ergänzenden ירא יה' die Rede, vgl. $14_{26}$b. Wer gottesfürchtig ist, liegt die Nacht gesättigt — zu לין שבע vergleicht Del. passend ל' ערום Job $24_{7}$ vgl. auch Job $27_{19}$, braucht nicht hungrig zu Bett zu gehn wie der Arme Eccl $5_{11}$. Schlafen und Ruhen

[24] Der Faule steckt seine Hand in die Schüssel —
Und bringt sie nicht einmal bis zum Munde.
[25] Den Spötter schlägt man und der Einfältige wird dadurch gewitzigt,
Und macht man dem Verständigen Vorwürfe, nimmt er Vorsicht an.
[26] Wer seinen Vater bedrückt und seine Mutter aus dem Hause jagt,
Das ist ein nichtsnutziger, schändlicher Sohn.
[27] Höre auf, mein Sohn, zu . . . . . Zucht,
Abzuweichen von verständigen Worten.
[28] Ein verruchter Ankläger spottet des Rechtes,
Und der Mund der Frevler verschlingt Unheil.

---

sind hier wie in den Psalmen häufig nicht wirklich zu nehmen, sondern Bilder für die Zeit des ungestörten Wohlbefindens, des tiefen Friedens und der satten Ruhe; aus solcher מנוחה wird der Fromme durch keinen פחד פתאם geschreckt. v. **24** Er ist selbst zum Essen zu faul. Die Alten assen aus der grossen Schüssel, צלחת, *τρυβλίον*, die in der Mitte der Tafel stand und aus der ein jeder sich seine Portion mit den Händen herausholte. Zugleich mit einem andern hereinzugreifen galt für unanständige Gier, Σ 34 14 vgl. Mt 26 23. Der parataktische Hauptsatz des ersten Gliedes verwandelt sich für unser Sprachgefühl in einen untergeordneten Vordersatz: wenn etc. v. **25** Der Anblick des gezüchtigten (von Gerichtswegen) Spötters wirkt auf den פתי heilsam, er nimmt sich in Acht. Beim נבון bedarf es bloss tadelnder Worte, um ihn vorsichtig zu machen; vgl. 17 10. 21 11. v. **26** Wer seinen (alten) Vater שדד d. h. mit שׁד anthut, שׁ' וחמס gegen ihn ausübt, ihm etwa nicht das Notwendige giebt oder ihn verunehrt. Zu dem Ausdruck הבריח vgl. Neh 13 28; es wird dasselbe bedeuten wie sonst הניע, so dass einer נוע ונד umherirrt, betteInd und obdachlos. So roh auftreten kann natürlich nur ein Sohn, der Herr über Haus und Gut ist, ehe der Vater tot ist. Gewöhnlich trat wohl der Sohn erst mit dem Tode des Vaters die Erbschaft an — daher Menander (S. 68) sagt: dein Sohn sehnt sich nach deinem Tode, um an deine Stelle zu treten — doch mag es häufig vorgekommen sein, dass der alte Vater schon bei seinen Lebzeiten den Sohn in Erbe und Besitz setzte. Σ 30 27ff. wird eindringlich vor der (verbreiteten) Sitte gewarnt, dass der Vater sich schon bei seinen Lebzeiten des Verfügungsrechtes über sein Eigentum begiebt, mit der Begründung v. 30: *κρεῖσσον γάρ ἐστιν τὰ τέκνα δεηθῆναί σου ἢ σε ἐμβλέπειν εἰς χεῖρας υἱῶν σου.* Vgl. die Warnung vor schlechter Behandlung der alten schwachen Eltern Σ 3 10ff. — Im ersten Gliede ist das Partizip durch das Imperfekt fortgesetzt, vgl. 6 14. G-K § 116x. v. **27** Das לשמע der ersten Zeile ist unerklärlich. Die Kommentatoren erklären: höre auf m. S. zu hören Z. um doch nur abzuirren etc. d. h. wenn du die Zucht, die du anhörst, doch nur dazu benutzest, um von ihren guten Ratschlägen etc. abzuweichen; der Verf. lege in diese Ausdrucksweise eine »blutige Ironie«. Abgesehen davon, dass wir bis jetzt nirgends etwas (auch nicht 7 21) von einem solchen ironischen Tone an dem Verf. gemerkt haben, ist eine solche Ausdrucksweise dieses Gedankens unmöglich. שמע (mit מוסר, מצוה עצה etc.) heisst nie bloss hören, sondern immer zugleich aufnehmen, sich gewissermassen hinter die Ohren schreiben, vgl. z. B. 13 1b. Der Lehrer mahnt immer seine Schüler zum שמע, die Warnung: höre lieber nicht als dass du das Gehörte nicht in That umsetzest, oder gegen bessere Erkenntnis missbrauchest — liegt ganz ausserhalb seines Gesichtskreises. לשמע muss parallel sein mit לשגות 27b und ist sicher verderbt. Vielleicht ist das in der Verbindung gebräuchliche למאס zu lesen (שמע für שמא, מאש = מאס). v. **28** עד ist sowohl Ankläger wie Zeuge, beides fällt im Hebr. zusammen. Ein solcher ע' בל' spottet des R. d. h. er kümmert sich nicht um das was recht ist, setzt sich drüber hinweg. Schwierig ist die Erklärung des יבלע im zweiten Gliede. Hitz. nahm bereits an dem Ausdrucke Anstoss, indem er meinte, בלע bedeute nicht verschlingen, sondern vernichten und demgemäss das Wort און anzweifelte, das er durch דין ersetzen wollte, eine Konjektur, die mit Recht zurückgewiesen

[29]Bestimmt sind für die Spötter Strafgerichte,
Und Schläge für den Rücken der Thoren.

20 [1]Spötter ist der Wein, aufgeregt der Meth,
Keiner, der von ihm taumelt, handelt klug.
[2]Ein Knurren wie das des Löwen ist der Schrecken des Königs,
Wer ihn erregt, frevelt gegen sein Leben.
[3]Eine Ehre ist es für jemanden, fern zu bleiben von Zänkereien,
Dagegen jeder Thor sucht Streitigkeiten.
[4]Im Herbst pflügt nicht der Faule,
Drum sucht er in der Erntezeit vergebens.
[5]Tiefes Gewässer ist der Plan im Herzen jemandes,
Doch ein verständiger Mann schöpft ihn an's Licht.

---

ist. Trotzdem bleibt es auffällig, dass hier, wo von Zeugenaussagen die Rede ist, im zweiten Gliede der Mund nicht als redender in Betracht kommen sollte und die Bemerkung Hitz.'s, dass בלע verschlingen, aber das Piel בלע vernichten bedeute, behält für den fast durchgängigen Sprachgebrauch durchaus ihre Beweiskraft. Wahrscheinlich ist יביע און zu lesen, vgl. $15_{28}$. v. **29** Dem Narren gehört nichts andres wie Schläge und Hiebe, $14_{3a}$. $10_{13}$. Es ist auffällig, dass im ersten Gliede von Strafgerichten, nat. Gottes, die Rede ist, während doch die מהלמ' im zweiten Gliede auf die Menschen zurückgehen. LXX lasen vielleicht mit Recht שבטים, פ ist verwechselt mit ב wie öfter, vgl. z. B. $15_{2a}$. ט $43_{20}$. Dem Spötter gehört die Rute nicht weniger wie dem Narren, v. 25.

Cap. 20. v. **1** Dem Weine selbst wird hier zugelegt, zu was er die von ihm Trunknen macht; beim Wein sind die Menschen leicht aufgelegt zu Spöttereien, woraus dann Zank und Streit entstehen, $23_{21}$ff. $\Sigma$ $34_{25-31}$. הֹמֶה, das Maskul. zu dem $7_{11}$ sich findenden Epitheton der Ehebrecherin, הֹמִיָּה. Zu שג' ב vgl. $5_{20}$. Das zweite Glied will wohl nicht besagen, dass ein solcher nicht weise wird, als ob davon die Rede wäre, dass die Liebe zum Wein die Erreichung des Zieles zur Weisheit hinderte; es ist vielmehr von einem Trunknen die Rede, dass der in diesem Zustande nicht חכם ist, d. h. nicht weise handelt, sich nicht klug benimmt. v. **2** Die erste Hälfte kam im Wesentlichen schon $19_{12}$ vor. Der Schrecken des Königs = der Sch., den der König erregt; doch ist die Ausdrucksweise einigermassen sonderbar und die Aussage: der Sch. des K. ist ein Knurren wie etc. wohl möglich (= wie der Schrecken über das Knurren eines L.), aber doch immer auffällig. Vielleicht ist אימת — die Übersetzungen geben זעף $19_{12}$ wieder — verschrieben aus חמת, das dem זעף $19_{12}$ besser entsprechen würde. התעבר 2b heisst immer sich ereifern, sich erzürnen und kann daneben unmöglich die Bedeutung haben: sich den Zorn jemandes zuziehen (Del.), also den Zorn jemandes erregen. Dass das Wort an unsrer Stelle diese letztere Bedeutung haben muss (LXX *παροξύνων αὐτόν* sc. *τὸν βασιλέα*), ist klar, aber zu rechtfertigen ist dieselbe für das Hithpael nicht. Hitz. schlug vor מַעֲבִרוֹ zu lesen. v. **3** Vgl. zu 3b $11_{2b}$. שבת kann Infinit. von ישב oder von שבת sein; שבת mit מן ist gewöhnlich vgl. Gen $2_{2.3}$. Thr $5_{14}$, dagegen ישב מ' ungewöhnlich. Zu יתגלע vgl. $17_{14}$. $18_{1}$. v. **4** מח' mit dem besonders in späterer Sprache häufigeren מן temporis. Gewöhnlich bezeichnet es den terminus a quo und der term. ad qu. wird mit עד daneben gesetzt. Doch wird es, besonders in gewissen Verbindungen, auch gebraucht um die Zeit in der etwas eintritt, zu bezeichnen. Vgl. מעני מעשר Pirke 4, 9, מימיו = בימיו ט $48_{12e}$, מן קיטא syr. = בקיץ $6_{8}$. Weil er nicht zu seiner Zeit gepflügt und gesät hat, findet er natürl. in der Ernte auch keine Frucht. Zu ואין vgl. $13_{4}$. v. **5** Ein Plan, den ein Mensch in seinem Inneren birgt, ist wie Wasser in einem tiefen Brunnen (nicht etwa tiefes Wasser). Man sagt Pläne etc. sind tief d. h. unergründlich, אין חקר, dann fein angelegt, klug Ps $92_{6}$; in der Überschrift zu Cap. 25 werden im Syr. die משלי ש' genannt עמיקא (= עֲמֻקִּים). Der Kluge kommt auch an solche tiefen Wasser heran, durch Kreuz- und Querfragen, kluge Beobachtung, vorsichtiges Ausholen lockt er dem Menschen sein Ge-

[6]Viele Menschen rühmen ein jeder seine Barmherzigkeit,
Doch einen, der wahr redet, wer möchte den finden!
[7]Es wandelt in seiner Einfalt der Gerechte,
Drum Heil seinen Kindern nach ihm!
[8]Der König sitzt auf dem Sessel des Gerichtes,
Und sichtet mit seinen Augen alles Böse.
[9]Wer kann sagen: ich habe mein Herz geläutert,
Bin rein von meiner Sünde?
[10]Zwiefach Gewicht und zwiefach Mass,
Ein Greuel vor dem Herrn ist eins wie das andere.
[11]Schon der Knabe wird an seinen Thaten erkannt,
Ob rein und ob gerade sein Werk sei.

---

heimnis aus dem Herzen, schöpft so gleichsam mit einem Schöpfeimer (דלה) das ersehnte Wasser an's Tageslicht. Solches Ausholen und Ausfragen zum eignen Nutzen ist, von den Frommen geübt, תבונה, bei den Frevlern מרמה. v. **6** So übersetzen die älteren Erklärer, zuletzt noch Ewald und Berth. Es giebt viele Menschen, die Prahlen mit ihrer חסד, rufen die Thaten ihrer Barmherzigkeit laut aus, wie jener Thor Σ 20 14, der seine Stimme erhebt wie ein Herold (ὡς κήρυξ) seiner Wohlthaten. Solche giebt's zahlreich, aber ein treuer Mann, auf den man sich wirklich verlassen kann, ist schwer zu finden. Del. macht gegen diese Auffassung geltend, איש ח' gehörten zusammen wie 11 17. Dass א' חסד eine gebräuchliche Verbindung ist, beweist noch nicht, dass איש חסדו zusammengenommen werden müssen. יקרא fasst Del. = יקרה und erklärt: fast jeder begegnet einem ihm holden Manne, einem Gönner, der ihm Aussichten und Versprechungen macht, doch einen Ehrlichen, der Stich hält, trifft man selten an. Diese Erklärung dreht den Begriff א' חסד geradezu herum; א' ח' ist ein Mann, der nicht etwa Aussichten und Versprechungen macht und dann den betr. im Stiche lässt, sondern der wirklich Wohlthaten erweist, treu, fromm und wohlthätig ist. So sind z. B. die πατέρες bei Sirach ס 44 ff. אנשי חסד. v. **7** Die צדקה des Vaters, die Gott belohnt, reicht über das Grab hinaus und kommt noch den Kindern des צדיק zu Gute: das Ergehen der Kinder bildet einen Massstab für die Beurteilung der Eltern Σ 11 28. v. **8** Der Satz ist ganz allgemein gehalten wie auch die anderen Aussprüche über den König. Das Bestreben, diesen allgemeinen Sinn zu beschränken, verursachte LXX, βασιλεὺς δίκαιος zu schreiben und Del., דין als rechtsgemässe Entscheidung zu erklären. Eins ist so wenig nötig wie das andre, der Verfasser würde gewiss sonst das unmissverständliche כ' צדק (wie in den Psalmen öfter) gesagt haben. Das Sichten — nicht zerstreuen, auseinandersprengen, so dass es zerstäubt — ist nicht die Thätigkeit des furchtbaren Blicks des Königes, sondern seiner scharfen erleuchteten Augen. v. **9** Vgl. I Reg 8 46. Job 14 4. 15 14 ff. Das zu behaupten ist unmöglich, weniger wegen eines der menschlichen Natur inhärierenden Triebes zum Bösen, sondern weil thatsächlich die Sünden so zahlreich sind, dass der Mensch sie gar nicht alle kennt und weiss, Ps 19 13. Zu 9a vgl. Ps 73 13a. v. **10** א' וא' eigentl. doppelt Gewicht, nämlich volles und vermindertes, vgl. den Ausdruck לב ולב Ps 12 3. I Paral. 12 33. Das zweite Glied stimmt überein mit 17 15b. v. **11** Da die Erklärung von מעלל als Spielerei (vgl. מעללים) nicht gut möglich ist, wird man גם auf נער beziehen müssen, obwohl גם in weitaus den meisten Fällen vor dem Wort steht, zu dem es gehört. התנכר bedeutet sonst sich verstellen, wird aber nach dem überlieferten Texte die obige Bedeutung haben müssen. Schwierig ist auch die zweite Vershälfte, spez. die Erklärung des אם — ואם. Diese Verbindung bedeutet sonst sive — sive, und es ist nicht einzusehen, warum sie hier nicht in diesem Sinne zu fassen wäre; man erwartet eine Auseinanderlegung der מעל' des Knaben nach gut und böse. פעל erklärt man Handlungsweise, Artung, Charakter, was das Wort nie heisst. LXX scheinen ein andres Wort etwa מענל = ὁδός gelesen zu haben. v. **12** Man erklärt gewöhnlich, quod, cum haec fecerit Do-

[12] Das hörende Ohr und das sehende Auge,
Gott hat sie geschaffen eins wie das andere.
[13] Liebe nicht den Schlaf, damit du nicht verarmst,
Öffne deine Augen, damit du satt habest an Brot.
[14] Schlecht, schlecht, spricht der Käufer,
Aber wenn er weg ist, preist er sich glücklich.
[15] Besitz an Gold und Menge von Perlen —
Doch ein kostbares Gefäss sind verständige Lippen.
[16] Nimm sein Kleid, denn er hat für einen andern gebürgt,
Und für Fremde pfände ihn.
[17] Süss schmeckt einem das Brot des Betruges,
Aber am Ende füllt sich sein Mund mit Kieselsteinen.
[18] Pläne kommen zu Stande durch Beratung,
Drum mit kluger Berechnung führe Krieg.

---

minus, aurem ad audiendum, oculum ad videndum, multo magis audire et videre sciamus Dominum, ut Ps 94 9 dicitur (Mercer.). Doch ist diese Erklärung in den Worten zu wenig begründet; diese besagen nur, dass ein Glied so nötig ist wie das andere, denn Gott hat das Ohr so gut geschaffen wie das Auge, vgl. 22 2. Möglich auch, dass hier weniger die Organe gemeint sind, als die Menschen, א' שמ' der Jünger der Weisheit 15 31 und ע' ראה etwa der Lehrer, obwohl da wohl treffender der Mund genannt wäre. v. **13** Der Schlaf ist ein Bild der Faulheit, die Armut zur Folge hat, 6 9ff. 19 15 תורש, Niphal von רוש, gebildet wie von ירש. Öffne deine Augen d. h. schaffe und arbeite vgl. Ps 127 2. v. **14** Es gehört zur Geschäftspraxis, dass der K. beim Verkäufer die Waare herabsetzt, um sie billiger zu bekommen; wenn er dann für sich ist, freut er sich. Die Aufnahme eines solchen Bildes unter die Sprüchwörter zeigt, wie sehr der Handel dem Leben das Gepräge gab. v. **15** Die Kommentatoren übersetzen und erklären: wohl giebt es Gold etc. Aber יש so gefasst = ἔστιν ergiebt hier keinen Sinn, denn »wohl giebt es Gold etc.« ist eine gewöhnliche Plattheit. Ausserdem wird יש immer gebraucht, wenn eine Ausnahme von der Regel, eine überraschende, die Aufmerksamkeit erregende Thatsache angeführt werden soll, was wir im Deutschen gewöhnl. durch »mancher« wiedergeben; so »manche Freunde sind zum Verderben, mancher thut reich und vornehm und ist doch arm etc. Diese limitierende Bedeutung von יש ist hier unmöglich, zu dem erwartet man in יש einen dem רב parallelen Status constr. zu sehen. Das Wort bedeutet hier wie 8 21 (13 23) Besitz, Vermögen. Verständige und vorsichtige Lippen sind ein kostbares Gefäss, denn in und auf ihnen findet sich süsse Speise, mit der der Kluge seine Zuhörer erfreut, 16 21. 24. v. **16** Die Imperative versetzen uns gleich mitten in die Situation. Jemand, und zwar ein Armer, hat thörichterweise für einen anderen gebürgt und da der nicht zahlt, kommt jetzt der Gläubiger und pfändet ihm sein Letztes und Nötigstes, seinen Mantel, in dem er sich nachts einwickelt. Dies Beispiel der äussersten Armut ist gewählt, um die Gefährlichkeit des Gutsprechens für einen anderen recht eindringlich zu machen. Der Spruch findet sich 27 13 noch einmal, doch mit dem unbegründeten Keri נכריה im Texte. v. **17** Das לחם ist vor שקר nur hinzugesetzt, um das Bild vollständig zu machen; denn ל' ש' ist nicht wirklicher לחם, etwa Brot, das durch Betrug erworben ist, sondern שקר als Speise. Es ist zu denken an ungerechte Bereicherung durch Lug und Trug, שד, חמס etc. Solcher שקר erweist sich auch לבעליו gegenüber als שקר, denn er gewährt dem Frevler keinen ruhigen Genuss bis an's Ende, sondern zuletzt Verderben, vgl. Job 20 12ff. Zu dem Ausdruck Steine statt des erhofften Brotes vgl. Mt 7 9. Thr 3 16. חצץ ist ein aram. Wort. v. **18** Zum ersten Gliede vgl. oben 15 22. In der zweiten Vershälfte ist natürlich nicht von Krieg im eigentlichen Sinne die Rede, das wäre in unserem Buche, überhaupt in der Spruchweisheit, eine Utopie. Vielmehr ist מלחמה ebenso ein auf das tägliche Leben übertragener Begriff wie z. B. שלל Beute =

[19]Pläne verrät der umhergehende Klätscher,
Drum verkehre nicht mit dem geschwätzigen Thoren.
[20]Wer seinen Vater und seine Mutter verflucht,
Dessen Leuchte muss erlöschen in dicker Finsternis.
[21]Ein anfangs überstürzter Erwerb
Wird schliesslich nicht gesegnet werden.
[22]Denke nicht: ich will die Bosheit vergelten,
Sondern harre auf den Herrn, der wird dir helfen.
[23]Ein Greuel ist dem Herrn zwiefach Gewicht,
Und trügerische Wage ist nicht recht.
[24]Von Gott kommen die Schritte jemandes,
Und der Mensch, wie kann der seinen Weg verstehen!

---

Erwerb, und alle die zahllosen Ausdrücke des Kriegslebens in den Psalmen, ארב, הרג, רדף, מחנה, חץ, חרב etc. מלחמה bezeichnet wahrscheinlich Unternehmungen, vielleicht auch das Prozessieren, wie denn מלחמה und bei den griech. Übersetzern *μάχη* ein Ausdruck für Streitigkeiten geworden ist, vgl. Ps $27_{3}$. $35_{1}$ff. $109_{3}$. $140_{3}$. *ψΣ* $12_{3}$. Instruktiv ist auch Menander S. 71 Z. 2ff. v. **19** Zum ersten Glied vgl. $11_{13}$. 19b enthält die Warnung, den 'פ' שפת nicht in dem סוד aufzunehmen, sich nicht mit ihm einzulassen; התערב = späthebr. התחבר Pirke 1, 7. Was 'פתה ש bedeuten soll, ist nicht klar. פתה, das sonst = פתי ist, erklärt man hier nach dem aram. = patefaciens, dilatans (vgl. Gen $9_{27}$ = הרחיב), so dass der Ausdruck 'פ' שפ dem 'פשק שפ $13_{3}$ gleichbedeutend wäre. Zum Inhalt vgl. ℘ $8_{17}$. v. **20** נר (Leuchte) oder אור (Licht) sind im Gegensatz zu חשך Symbole des Glückes und des fröhlichen Gedeihens. Dass 'אישן ח eine Verstärkung des einfachen חשך sein soll, ist deutlich. אישון, das Diminutiv zu איש, erklärt man als die Pupille und Pupille der Finsternis soll soviel heissen wie Mitte der F., Mitternacht, vgl. aber $7_{9}$. Über schlechte Behandlung der Eltern vgl. $19_{26}$. v. **21** Wer mit Gewalt reich werden will, der 'אץ להעש $28_{20}$ fällt in Betrug und Frevel, denn *ὁ ἀγαπῶν χρυσίον οὐ δικαιωθήσεται Σ* $34_{5}$ff. נחלה bedeutet nicht »Erbe«, wie fast alle Erklärer missverstehen, so dass hier ein Erbe gemeint wäre, in dessen Besitz sich einer setzt, ehe es von rechtswegen fällig geworden ist, sondern ganz allgemein Erwerb; dem Hebr. fällt jedes in Besitz nehmen unter den Begriff נחל, ירש. So ist 'נ' מבה dasselbe wie הון 'מב $13_{11}$, dort wie an unserer Stelle ist die betr. Form von בהל verschrieben, hier vom Keri richtig gestellt. Den Inhalt giebt bereits Merc. treffend wieder: praestat tarde ditescere et juste ac labore suo, quam celeriter cum aliorum detrimento et oppressione. Auf einem solchen Erwerb ruht kein Segen, d. h. er verfliegt in der Luft, ist eine פעלת־שקר, deren der Besitzer nicht froh wird; ein solcher Erwerb ist keine *δόσις Κυρίου*, die *παραμένει εὐσεβέσι Σ* $11_{17}$. Oder auch nach $13_{11}$ auf solchem Besitz ruht keine ברכה d. h. er nimmt nicht zu, sondern ab. v. **22** In seiner Erbitterung über den von dem Frevler erlittenen חמס soll der Fromme sich nicht verleiten lassen, gleiches mit gleichem zu vergelten, sondern soll abwarten, bis der Gerichtstag des Herrn kommt: *ὅτι κοῦφον ἔναντι Κυρίου ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς ἀποδοῦναι ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ, Σ* $11_{26}$. Zu v. **23** vgl. v. 10. $11_{1}$. — v. **24** Die Schritte eines Mannes (גבר = איש) sind die einzelnen Etappen auf seinen Lebenswegen, sowohl Thaten als Lebensschicksale, vgl. Ps $37_{23}$, wo das zweite Glied zu lesen ist: כוננו בדרך יחפץ, vgl. auch $16_{9}$. Der Spruch ist zu verstehen in dem Rahmen der jüdischen Anschauung, dass Gott den Frevler bestraft und den Frommen belohnt; doch hat die spätere Weisheit ein Interesse, den Menschen allein für sein Handeln und Ergehen verantwortlich zu machen. Die zweite Vershälfte will wohl besagen, dass es bei solcher Sachlage für den Menschen nicht möglich ist, seinen Weg zu überschauen und seinen Fuss zu lenken. Doch liest man viell. besser יכין. מה ist hier fast = aram. מא, nicht vgl. $9_{4}$. v. **25** Soweit erkenntlich, will der Spruch vor

25 Ein Fallstrick für den Menschen ist . . . . .
Und nach den Gelübden auszuwählen.
26 Es sichtet die Frevler ein weiser König,
Und lässt über sie gehen das Rad.
27 Eine Leuchte des Herrn ist die Seele des Menschen,
Sie durchleuchtet das innerste Herz.
28 Ausübung von Gnade und Weisheit schützen den König,
Und er stützt seinen Thron durch Milde.
29 Der Ruhm der Jünglinge ist ihre Kraft,
Und die Zierde der Alten graues Haar.
30 Tief einschneidende Wunden . . . . .
Und Schläge des innersten Leibeslebens.

---

übereilten Gelübden warnen. Gelübde waren, wie wir aus den Psalmen z. B. ersehen, in der späteren Zeit ein ausserordentlich bevorzugter Ausdruck der Frömmigkeit geworden, vgl. bereits 7 14. Solche Gelübde mögen oft leichtsinnig ausgesprochen worden sein und nachher suchte man Ausflüchte, um ihre Ausführung zu hintertreiben, daher die Warnung Eccl 5 1ff., vgl. 𝔊 18 23. Die Worte ילע קדש erklärt und übersetzt man: er platzt heraus: Heilig! (Del.). ילע soll herkommen von einem Verbum לעה, das im Arab. die Bedeutung temere loqui hat, aber im Hebr. nicht sicher vorkommt, denn die Erklärung von Job 6 3 ist zweifelhaft. Abgesehen davon ist die Vertretung eines zu erwartenden Infinit. durch ein Partizip wohl möglich, aber die Ersetzung eines Infinit. durch einen solchen Satz wie hier ist beispiellos, weshalb Berth. mit Ew. יַלַּע als Substantiv lesen wollte. LXX lasen wahrscheinlich בַּהֵל לְקֹדֶשׁ oder ב' לַקְּדֵשׁ; בהל wird so mit Infinit. wie מהר gebraucht, vgl. Eccl 5 1. 7 9. בקר bed. bei der Erfüllung des Gel. für das Heiligt. minderwertiges aussuchen, nicht etwa: überlegen ob man das Gel. erfüllen kann; vollst. lautet der Ausdruck בקר ב' טוב לרע Lev 27 33. v. **26** Die Frevler sind die Spreu, מץ, die der kluge Richter von dem Weizen sondert; in Mt 3 12 heisst es mit Beibehaltung des Bildes, dass der messianische Richter die Spreu mit Feuer verbrennen wird, hier lässt er über die erkannten Frevler das Rad (des Dreschwagens) hinweggehen. Freilich ist hier nach der neueren Erklärung nicht an die »strafrichterliche Exekution des Räderns« zu denken (Del.), aber wenn man nicht daran denkt, hat 26b gar keinen Sinn. Denn 26a werden die Frevler nicht bestraft, sondern überführt und erkannt (זרה = חקר), 26b bekommen sie ihre Strafe, wie die Alten (Mercer. zuletzt Berth.) richtig gesehen haben. v. **27** Insofern die נ' א' eigentlich נ' שדי Job 32 8 ist, die er dem Menschen gegeben hat, wird sie genannt נר י' eine Leuchte vom Herrn. Die נשמה ist wie eine im Menschen befindliche objektive Macht, sie durchleuchtet (vgl. Zph 1 12) die innersten dunkelsten Stellen. v. **28** Vgl. Ps 61 8. Ein solcher König war z. B. Josia, der עשה חסד בימי חמס ס 49 3. ח' וא' sind hier die entsprechenden Thaten (vgl. 19 22a) gegen seine Unterthanen. v. **29** Die Zeit der בחרים ist etwa das 30te Jahr vgl. Pirke 5, 21 בן שלשים לכח; die שיבה bezeichnet nach derselben Stelle ein höheres Alter als die זקנה, der 60jährige steht in der זקנה, der 70jährige in der שיבה. v. **30** Das Keri überliefert im ersten Glied תמרוק ב'. תמרוקים heissen im Buche Esther die reinigenden Waschungen und Salbungen, mit denen die Mädchen für den Harem vorbereitet werden. Da diese Bedeutung hier unmöglich ist, hat man mit dem Ketib תמריק gelesen. Diese Form wäre Imperf. Hiphil von dem nur im Kal und Pual vorkommenden מרק, das an den paar Stellen, wo es vorkommt, polieren bedeutet, immer vom Abreiben des Erzes etc. gebraucht wird. Demgemäss übersetzt Del.: einschneidende Wunden scheuern Böses weg — eine ebenso unerhörte wie geschmacklose Ausdrucksweise, die man niemandem ohne Weiteres zutrauen darf. LXX lasen statt תמריק — תקרינה oder תקראנה, was den passenden Sinn ergäbe: schwere Wunden treffen den Bösen und Schläge bis in's Innerste. קרה wird besonders gebraucht von bösen Zufällen (מקרה), Schickungen des göttlichen Zornes; מכות ה' ב'

21 [1]Wasserrinnsale ist das Herz des Königs in der Hand des Herrn,
Wohin er will leitet er es.
[2]Jeder Weg eines Menschen ist gerade nach seiner Einbildung,
Aber der Herr prüft die Herzen.
[3]Thun was gerecht und recht ist,
Ist dem Herrn angenehmer als Opfer.
[4]Hochmut der Augen und Aufgeblasenheit des Herzens,
Der Neubruch der Frevler ist Sünde.
[5]Die Unternehmungen des Fleissigen gereichen ihm rein zum Gewinn,
Jeder wer sich dagegen überstürzt, das ist rein zum Verlust.
[6]Wer sich Reichtum erwirbt durch Betrug,
Der eilt Nichtigem nach über Schlingen des Verderbens.

---

sind Schläge, die nicht nur äusserlich treffen, sondern an's innerste Leben rühren, vgl. den Ausdruck מחותא דלבא 𝔗 2219.

Cap. 21. v. **1** Wasserrinnsale ist Prädikat zu das Herz des K., während wir eine Vergleichung erwarten würden; das Prädikat im Plural beim Subjekt im Singular wie z. B. 727. Der Landmann lenkt die Kanäle über sein Land, wohin er das Wasser haben will, ebenso macht's der Herr mit dem Herzen des Königs. Die jüdischen Romane wissen davon manches zu erzählen, vgl. z. B. Est 1413. 158. Tob 113. Man sagt הטה פ׳ ס מים 4817. v. **2** Vgl. 162. 173b. v. **3** ע׳ צ׳ ומ׳ nicht vom Handeln des Richters, sondern jedes צדיק, recht und billig handeln. Die Erfüllung der *βαρύτερα τοῦ νόμου* (Mt 2323) hat vor Gott mehr Wert als die Beobachtung des Ceremonialgesetzes. Die Weisheitsliteratur steht in dieser Beziehung wie die Psalmen ganz auf dem Boden der Propheten, der Unterschied ist nur, dass diese Stellung nicht wie bei den Propheten naiv ist, sondern aus dem Studium der Hlg. Schrift abgeleitet ist. Es kann darum nichts Verkehrteres geben, als auf Grund solcher Stellen die »Weisen« als Geistesverwandte der Propheten zu bezeichnen. Das Opfer überhaupt, nicht etwa das Opfer der Bösen (Berth.) ist dem Herrn geringwertig im Vergleich mit *κρίσις, ἔλεος* und *πίστις*. v. **4** רחב wird, wie das parallele רום, Infinitiv sein; ר׳ לב = Aufgeblasenheit, dagegen ר׳ נפש = Gier. Im zweiten Glied kann נר nicht Leuchte bedeuten, weil die so entstehende Übersetzung: die L. der F. ist Sünde — keinen befriedigenden Sinn giebt. נר wird gewöhnlich Neubruch übersetzt, aber man hat auf den Begriff der ersten Bestellung keinesfalls Nachdruck zu legen, zumal in dem an Hosea (1012) und Jeremia (43) sich anschliessenden übertragenen Gebrauch des Wortes. Wie man von חרש, זרע und קצר im übertragenen Sinne redet, so ist wahrscheinlich auch נר ein bildlicher Ausdruck für den Ertrag oder Erwerb, vgl. 1323, wo wahrscheinlich ebenfalls נ׳ רשעים zu lesen ist. Der Frevler hat gesäet *ἐπ' αὔλακας ἀδικίας* (*Σ* 73) und seine Ernte (vgl. 1323) ist חטאת, Sünde und Sündenstrafe. Die Möglichkeit der Ausdehnung des Begriffes, die Del. vorschlägt (= Wirtschaft, Walten und Treiben) ist fraglich; unwahrscheinlich ist jedenfalls, dass נ׳ רש׳ mit den in 4a genannten Substantiven auf einer Stufe steht und sie vollendend abschliesst: »kurz die ganze Wirtschaft« etc. Auf eine Verbindung der beiden Vershälften ist, soweit wir sehen, Verzicht zu leisten. v. **5** Gegenübergestellt werden der Fleissige, dem seine Unternehmungen glücken und Gewinn bringen und der, der um alles rasch reich werden will, der אץ להעשיר, der sich eine נחלה מבהלת zusammenraffen will und dabei kein Mittel scheut. כל־אץ könnte man fast übersetzen: jedes Überstürzen. v. **6** שקר ist die Unredlichkeit in Handel und Verkehr, z. B. falsche Wertangaben machen, falsch Gewicht anwenden, seinen eidlichen Verpflichtungen nicht nachkommen etc. Das ist das Thun dessen, der mit Gewalt reich werden will (des אץ v. 5). Die zweite Vershälfte ist nach LXX umzuändern, denn »verwehender Dunst solcher, die den Tod suchen« kann kein Mensch verstehen. נדף hat zum Objekte das, was der Wind verweht, wie Stoppeln oder Spreu oder Rauch, aber הבל ist als Objekt zu נדף unmöglich; ausserdem ist die genitiv.

[7]Die Gewaltthätigkeit der Frevler rafft sie fort,
Denn sie wollen nicht thun was recht ist.
[8]Gewunden ist der Weg eines . . . . Mannes,
Aber der Reine, dessen Thun ist redlich.
[9]Besser ist's zu wohnen an der Ecke auf dem Dache,
Als ein zänkisches Weib und ein gemeinsames Haus.
[10]Die Gier des Frevlers geht nach Bösem,
Nicht findet in seinen Augen sein Nächster Erbarmen.
[11]Wenn der Spötter gestraft wird, wird der Unvorsichtige klug,
Und wenn man den Weisen unterrichtet, nimmt er Einsicht an.
[12]Acht giebt der Gerechte auf das Haus des Gottlosen,
Stürzt die Frevler in's Verderben.

---

Verbindung des durch eine Adjektion erweiterten הבל mit dem Folgenden von Berth. mit Recht beanstandet als auf hebr. Boden unerhört, denn Jes 28 1 ist der Text unsicher. LXX bieten: ה׳ רדף במוקשי־מות, wonach auch פעל im ersten Gliede als Partizip zu fassen ist. v. **7** שד eigentl. vastatio; man sagt das Haus oder das Lager jemandes plündern wie ein שֹׁדֵד = ihn um Hab und Gut bringen durch Ausnutzung seiner Not, Erpressungen, Wucher etc.; der Ausdruck ist ebenfalls wie viele andre aus dem Kriege genommen. v. **8** Das adjekt. הפ׳ ist gebildet wie חלקלקות, עקלקלות etc. Unerklärlich ist וזר. Als זר mit ו gefasst giebt es hier keinen Sinn. Die neueren Komment. erklären וזר als ein Adjekt. vom Stamme וזר, gebildet wie חכם. וזר (wazira) hat im Arab. die Bedeutung crimen commisit, daher מוזור (passiv. Part.) crimine onustus; diese Bedeutung schreibt man unserem וזר zu. Da sich aber weder im Hebr. noch im Aram. oder Syr. eine Spur dieses rein arab. Stammes erhalten hat, ist die Berechtigung jener Ableitung mehr als fraglich. v. **9** Gewöhnlich wird erklärt: lieber Sitzen auf eines Daches Zinne etc. Das ergäbe den Sinn, dass ein zwischen Himmel und Erde schwebender Mensch, oben auf dem Dache, coeli injuriae, vento, imbribus, aestui et frigori expositus (Merc.), trotz dieser exponierten Lage immer noch besser dran ist, als etc. Aber diese absonderliche und an's Lächerliche streifende Vorstellung ist schwerlich die des Verfassers. 9a enthält keine von ihm ad hoc erfundene Vorstellung, sondern er vergleicht in dem Verse wirklich zwei Wohnende mit einander. Der eine wohnt auf dem Dache in einem ärmlichen Zimmerchen, ganz allein, der andre unten im בית mit einem zänkischen Eheweibe. Solche Zimmer auf dem flachen Dache, notdürftig aus Lehm oder Brettern errichtet, dienten dazu um geringeren Besuch unterzubringen, vgl. II Reg 4 10ff. I Reg 17 19; oft mag das Zimmer, die sogenannte עליה (*ὑπερῷον*) nur ein Bretterverschlag gewesen sein, Jdt 8 5. Wenn zu dem Hause ein *πάροικος* gehörte, wird er hier sein ärmliches und die Hausbewohner nicht belästigendes Quartier gehabt haben. In der עליה wohnt immer nur einer, wer verheiratet ist, hat ein בית, so dass der Gegensatz der beiden Vershälften etwa ausgedrückt werden kann: besser als *πάροικος* unbeweibt und einsam auf dem Dache wohnen, als Hausbesitzer sein mit einem zänk. Eheweib zusammen. Mit Unrecht zweifelt Del., dass א׳ מדינים das zänk. Eheweib bedeute; ב׳ חבר, das, wie er meint überflüssig ist, wenn vom Eheweib die Rede ist, will den Gegensatz zu dem einsamen Wohnen des *πάροικος* ausdrücklich hervorheben. Zum Inhalt $\Sigma$ 25 16. v. **10** Die נפש ist Sitz und Organ der תאוה. Das zweite Glied sagt, worin das Böse besteht: in Bedrückung und unbarmherziger Ausplünderung des Nächsten. Es sind immer wieder dieselben Frevel, die den רשע׳ vorgeworfen werden. v. **11** Der Inhalt ist derselbe wie 19 25. בענש ל׳ eigentl. wenn man straft; man findet in späteren Stücken öfter den Infin. des Aktivums, wo wir das Passiv erwarteten, z. B. Est 7 4. השכיל, vernünftige Belehrung, nützt nur beim חכם; damit der פתי klug werde, muss er die Folgen des לצון bei den לצ׳ sehen. v. **12** Der die Frevler in's Verderben stürzt, kann jedenfalls nicht der Gerechte sein, der in der Aussage des ersten Gliedes Subjekt ist, falls man unter צדיק wie überall den frommen Men-

[13]Wer sein Ohr verschliesst vor dem Geschrei des Armen,
Der wird auch einmal rufen und keine Antwort bekommen.
[14]Geschenk im Geheimen löscht Zornesglut,
Und Bestechungsgabe im Busen grossen Grimm.
[15]Freude ist's für den Gerechten, wenn Recht geschafft wird,
Aber Entsetzen für die Übelthäter.
[16]Ein Mensch, der abirrt vom Wege der Einsicht,
Kommt in der Versammlung der Schatten zur Ruhe.
[17]An den Bettelstab kommt, wer Gelage liebt,
Wer Wein und Öl gern hat wird nicht reich.
[18]Lösegeld für den Gerechten ist der Frevler,
Und an Stelle der Redlichen tritt der Räuber.
[19]Besser ist's, wohnen in einsamer Wüste,
Als ein zänkisches Weib und den Ärger dabei.

---

schen versteht. Deshalb behaupten manche neueren Erklärer, unter dem צד׳ 12a sei in versteckter Weise Gott selbst genannt. Es kommt wohl vor, dass der Gottesname ausgelassen wird, aber eine solche Art der Ersetzung desselben wie hier wäre ohne Beispiel. Hitz. las 12a לביתו und begann mit רשע als וְרֶשַׁע das zweite Glied: der G. giebt acht auf sein Haus, aber Frevel stürzt etc. Der Gerechte giebt acht auf sein H. soll heissen, dass er genau nachsieht, ob in seinem בית irgendwie Sünde begangen ist und dass er die gleich sühnt, wie Hiob acht gab auf sein Haus, vgl. ψΣ 37: *ἐπισκέπτεται διὰ παντὸς τὸν οἶκον αὐτοῦ ὁ δίκαιος, τοῦ ἐξᾶραι ἀδικίαν ἐν παραπτώματι αὐτοῦ*, dagegen der Frevler v. 10 *προςέθηκεν ἁμαρτίας ἐφ' ἁμαρτίας*, ferner ψΣ 65. v. **13** Der reiche Wucherer lässt erbarmungslos die Exekution vollziehen und den Armen vollständig auspfänden, ohne sich um sein Geschrei zu kümmern. Ganz ebenso wird's ihm einst gehen nach dem Grundsatz *δι' ὧν |τις ἁμαρτάνει διὰ τούτων κολάζεται*, ΣΣ 11 16. Vgl. Ps 109 6ff. v. **14** Wessen Zorn gemeint ist, ist nicht gesagt, etwa des Königs oder des Richters. Das Hapaxlegom. יכפה soll die Bedeutung haben suppressit, coegit oder auch avertit LXX *ἀνατρέπει*. Doch liest Hitz. wohl mit Recht dafür יכבה; פ ist wie öfter mit ב verwechselt. Möglich ist auch יכפר vgl. 16 14. v. **15** Das ע׳ מש׳ = wenn man Recht schafft, wenn R. gesch. wird, ist für den Gerechten Freude, denn jetzt kommt seine innere צדקה zur öffentlichen Anerkennung und Belohnung. Aber für die, die Böses gethan haben, ist die Stunde des Gerichts ein Entsetzen, denn sie werden jetzt als רשעים erkannt und behandelt. Falsch übersetzen die Erklärer: rechtthun ist dem Gerechten eine Lust; wenn im zweiten Gliede statt מחתה dastände תועבה, = ein Greuel aber den Ü., wäre diese Auffassung möglich. Der hebr. Infinitiv kann sowohl akt. wie passiv sein, und das letztere ist hier und z. B. 10 23 der Fall. In den Psalmen ist שמחה fast durchgängig der Jubel der Frommen über den Untergang der Gottlosen im Strafgerichte Gottes, vgl. zu 10 28 (11 23). ע׳ מש׳ heisst nicht nur thun, was recht ist, wie v. 3, sondern auch, spez. vom Richter gesagt, Recht schaffen. v. **16** ד׳ הש׳ ist sachlich dasselben mit ד׳ חים. השכל ist Substantiv wie 1 3. Vgl. Ps 32 8. v. **17** שמ׳ ist hier mit »Freude« nicht wiedergegeben, es bez. das Festmahl, Gelage, ein בית־ש׳ z. B. ist ein Haus, in dem ein grosses Gelage mit Tanz und Musik stattfindet. Wer den Wein gern trinkt und das Öl häufig anwendet, sich salbt zur Vorbereitung auf Feste etc. kann nicht zu Reichtum gelangen vgl. Σ 19 1: *ἐργάτης μέθυσος οὐ πλουτισθήσεται*. Zu v. **18** vgl. 11 8. In v. **19** ist derselbe Gedanke ausgedrückt wie in v. 9. Wer einsam und verlassen lebt in wüstem Lande, etwa in Höhlen und Schluchten wie die Unglücklichen, von denen Job 24 die Rede ist, dessen Los ist doch noch besser als das, das die zweite Hälfte schildert. Ebenso, wie die hebr. Sprache sich bei Vergleichungen nicht die Mühe giebt, das tertium comparat. fein säuberlich herauszuschälen und in Worten festzustellen, ebenso sorglos verfährt sie in der Konstruktion mit מן, in der ja auch eine Vergleichung liegt. v. **20** Der

[20]Ein kostbarer Schatz . . . . . . . .
Und ein thörichter Mensch vernichtet es.
[21]Wer der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nachgeht,
Wird erlangen Glück und Ehre.
[22]Die Stadt der Kriegshelden ersteigt ein Weiser,
Und stürzt ihr sicheres Bollwerk.
[23]Wer seinen Mund und seine Zunge hütet,
Hütet sein Leben vor Bedrängnissen.
[24]Der sich brüstende Hochmütige heisst ein Spötter,
Er handelt im Übermass des Hochmutes.
[25]Die Begierde des Faulen tötet ihn,
Denn seine Hände weigern sich zu schaffen.
[26]Zu aller Zeit begehrt man begehrlich,
Doch der Gerechte giebt ohne zu geizen.
[27]Das Opfer der Frevler ist ein Greuel,
Wie viel mehr, wenn er es ränkevoll darbringt.

---

MT 20a lautet: Ein kostb. Sch. und Öl ist im Hauswesen des Weisen. Dass der Weise zugleich reich ist oder reich wird, soll ja nach der Verheissung oft der Fall sein, aber deshalb ist noch nicht erklärt, warum hier gerade die Weisheit des Besitzers hervorgehoben wird. Wenn von der Weisheit die Rede ist, erwartet man doch eine andere Aussage, als dass in Küche und Keller des Weisen kein Mangel ist. Wie merkwürdig nimmt sich ferner trotz aller Erklärungsversuche der Kommentatoren das ganz spezielle שמן neben אוצר נ' aus! בלע heisst nicht verschlingen, sondern vernichten; inwiefern der Thor dazu kommt, die Schätze und das Öl der Weisen zu vernichten, ist nicht ersichtlich, denn eine Erbschaft ist durch nichts angezeigt, in dem Falle hätte der Verf. geredet von einem weisen Vater und einem thörichten Sohn. ושמן ist in diesem Zusammenhang kaum möglich und könnte durch einen Zufall aus v. 17b hierhergekommen sein. Statt בנוה haben LXX gelesen בפה. Der Sinn wäre dann: ein begehrter und angenehmer, süsser Schatz liegt auf den Lippen des Weisen, den er in süssen gefälligen Worten mitteilt. Der Narr, der diese Worte hört, verschlingt sie gierig (lies יְבַלְּע'), denn er nimmt jedes Wort ernst (יאמין לכל דבר 14 15), was nur Höflichkeit und äusserer Anstand eingegeben haben. v. **21** רדף = thun, handeln, sich befleissigen und befolgen. Falls צד', was nicht wahrscheinlich ist, im zweiten Gliede ursprünglich sein sollte, ist es hier Anerkennung der G., Lohn der inneren G., wie Ps 24 5. v. **22** עלה mit Akkusativ des Zieles verbunden, wie ירד vgl. Jo 2 7. In מבט' ist das Pathach vor dem Kamez der folgenden Silbe zu Segol geworden, vgl. G-K § 29m. 27q; das ה mit Raphe ist Suffix der 3. singul. femin. Der Weisheit vermag nichts zu widerstehen, vgl. Eccl 9 16. v. **24** Vgl. 16 21a. יהיר noch Hab 2 5. v. **25** Die תאוה, die der Faule hegt, bleibt immer Wunsch 13 4 und dieses nie erfüllte Sehnen tötet ihn 13 12. 19a; denn wenn es dem Faulen noch so leicht gemacht ist, er regt seine Hand nicht, um seinen Wunsch zu erfüllen. Die Genusssucht = נפש, wie Del. erklärt, heisst תא' so schlechthin im AT nie; die Genusssucht, die z. B. den אהב שמחה v. 17 gefangen hält, ist auch nicht die charakteristische Eigenschaft des Faulen, aufreibenden Vergnügen jagt er nicht nach, sein Ideal ist das träge in den Tag hinein träumen und die Hände falten. v. **26** Das unbestimmte Subjekt in התא' ist ein מתאוה; ה' תא' eine sogen. figura etymolog. oder Accus. des inneren Objektes. Die unaufhörliche Bettelei verleitet den Gerechten nicht zum Geize, denn er weiss, wenn er sein Vermögen in Werken der Barmherzigkeit verliert, dass er einen Schatz bei Gott im Himmel gut hat, der ein guter Schuldner ist, Σ 29 9ff. Mt 6 4. 19f. v. **27** Ein Greuel 27a, nämlich vor Gott, ebenso sagt man beim Opfer einfach לרצון. Ob זמה hier gerade eine Unzuchtssünde ist, wie Del. will, lässt sich nicht ausmachen, uns erscheint diese Bedeutung hier zu speziell. Schwierig ist die Erklärung des בזמה. ב pretii, wie Del. es

[28] Ein lügenhafter Ankläger kommt um
. . . . . . . . . . . . . . . . .
[29] Der Frevler nimmt eine freche Miene an,
Aber der Redliche, der giebt acht auf seinen Weg.
[30] Es giebt keine Weisheit und keine Einsicht,
Und keinen klugen Anschlag gegenüber dem Herrn.
[31] Das Ross wird bereit gehalten für den Tag der Schlacht,
Aber der Sieg steht bei dem Herrn.
22 [1] Vorzuziehen ist der Name grossem Reichtum,
Besser als Silber und Gold ist Beliebtheit.
[2] Reich und arm gehören zusammen,
Der Herr hat sie alle gemacht.
[3] Der Kluge sieht ein Unheil voraus und verbirgt sich,
Die Einfältigen aber gehen ruhig weiter uud erleiden Schaden.

---

nach Hitz. erklärt, kann es nicht sein, denn das hiesse: er bringt das Opfer Gott dar, um dagegen זמה von Gott zu empfangen. Wenn es die Ursache angeben sollte, erwartete man die Präposition על, vgl. Lev 5 6. 18 etc. Aber man versteht überhaupt nicht, warum Gott ein Opfer, in dem der Frevler seine Schuld für eine begangene Frevelthat sühnen will, mehr zum Zorne reizen soll, als ein andres. v. **28** Die erste Vershälfte ist klar, vgl. 19 5. 9, die zweite ganz unverständlich. Die Erklärer fassen איש שמע gewöhnlich vir audiens, i. e. qui audita tantum testatur, non mendacia; quasi dicat: verus testis Merc. Del.: ein Mann, welcher hört, wird immergiltig reden, aber seine Erklärung des לנצח יד׳ ist ohne jede sprachliche Berechtigung. v. **29** Der Frevler ist hochmütig und stolz, glaubt sich über jede Gefahr erhaben und vor jedem Falle sicher. Ob im zweiten Glied Keri oder Ketib recht hat, ist schwer zu entscheiden. Die neueren Ausleger entscheiden sich mit LXX gewöhnlich für das Keri. v. **30** Vor ihm, dem allein Weisen, ist alle menschliche Klugheit nichts; die Klugen sind vor ihm wie Narren, die er spielend zu Schanden macht, Job 5 13. 12 17. Wenn Del. hier חכמ׳ als Erkenntnis der Weisheit, תב׳ als Kritik und עצה als System und Methode definiert, ist das nicht richtiger als die Auslegung des R. Immanuel ח׳ = Theologie, ח׳ = weltl. Wissenschaften, עצה = Politik. Der Verfasser will sagen, Gott gegenüber giebts keine Klugheit, er lässt sich nicht überlisten (עצה) und gewissermassen in die Karten gucken. v. **31** Der Mensch thut alles, was er kann, aber der Erfolg ist ליהוה d. h. in der Hand Gottes, vgl. 16 1. 9. 20 24. Ps 20 8. 33 17.

Cap. 22. v. **1** Begehrenswert ist langes Leben, Reichtum und Kinder, aber begehrenswerter als das alles ist ein guter Name, Menander, S. 72, 8. Der köstlichste Schatz, der einem Menschen zu Teil werden kann, und der alle anderen Schätze überdauert ist ein guter Name (שם hat hier diese prägnante Bedeutung). Der שם eines Menschen tritt erst zu Tage mit seinem Tode, wenn Gold und Silber längst vergangen sind, lebt noch der gute N. eines in der Gemeinde unter Segnungen fort (vgl. zu 10 7) vgl. ס 41 13: טובת חיים ימי מספר וטובת שם ימי אין מספר Eccl 7 1. Wer einen solchen guten N. zurücklassen will, muss auf dem Wege der Weisheit wandeln, denn *ὄνομα αἰώνιον κατακληρονομήσει*, Σ 15 6. חן, das 1b mit שם parallel steht, bedeutet sowohl subjektiv die Anmut, Holdseligkeit, als auch objektiv die Anerkennung, die diese findet, Gunst etc. v. **2** נפגשו eigentl. stossen auf einander, es soll wie Ps 85 11 (parallel נשקו) die engste Berührung und Verbindung ausgedrückt werden. Gott hat sie beide gemacht, deshalb nimmt er sich beider, je nachdem, als seiner Geschöpfe an. Vgl. Job 34 19. Armut und Reichtum sind »Zufälle« (Men. 66) d. h. sind Gaben Gottes Σ 11 14. Darum, du Reicher, verachte nicht den Armen, denn manchen, der tief gefallen, hat Gott ebenso schnell wieder erhöht (Men. 66 vgl. Σ 7 11) und du Armer, sei nicht missmutig beim Anblick fremden Reichtumes, *πίστευε τῷ Κυρίῳ καὶ ἔμμενε τῷ πόνῳ σου*, Σ 11 21. v. **3** Der Schlaue

[4] Der Lohn für Demut und Gottesfurcht
Ist Reichtum, Ansehn und Glück.
[5] Fangstricke und Schlingen liegen auf dem Weg des Falschen,
Wer sein Leben bewahren will, bleibt von ihnen fern.
[6] Gewöhne das Kind am Beginne seines Lebensweges,
Dann wird es, auch wenn es alt geworden, nicht von ihm weichen.
[7] Der Reiche herrscht über Arme,
Und unterthänig ist der Schuldner dem Gläubiger.
[8] Wer Frevel sät, erntet Nichtigkeit,
Und der Stab seines Hochmutes schwindet hin.

---

»sieht Böses« d. h. merkt Böses, wie ראה bisweilen gebraucht wird, und deshalb versteckt er sich, bis es vorüber ist, der Einfältige geht weiter auf seinem Wege d. h. unterbricht sein Geschäft, seine Arbeit etc. nicht, lässt sich nicht stören und abbringen und wird so von dem Unheil erfasst. Ebenso wie עבר ist auch יִסָּתֵר (so zu lesen) bildlich zu verstehen = sich in Sicherheit bringen, vgl. Jes 26 20. Ps 55 13b. Der Spruch will nicht wörtlich verstanden sein, dass der Kluge z. B. den Einsturz eines baufälligen Hauses voraussieht und sich in Sicherheit bringt, während der Einf. leichtsinnig vorübergeht und seine Sorglosigkeit büsst (Del.), sondern etwa der Schlaue wittert in den Reden, im Verkehr, im Handel und Geschäft mit jemandem die Bosheit desselben, merkt die Schlinge und zieht sich zurück, der Einf. merkt nichts und erleidet so Verluste. v. **4** Die Übersetzung von 4a: der L. der D. ist Gottesfurcht — ist unmöglich, denn nirgends wird die Gottesfurcht als ein Lohn angesehen, den Gott den Menschen ebenso giebt wie Reichtum etc., vielmehr Gottesf. soll und kann der Mensch aus eigenen Kräften haben und Gottesfurcht vollends als Lohn der Demut lässt sich nur mit Hilfe von Begriffsspielereien erklären. Man wird vor יראת י׳, ein ו einzusetzen haben, denn das Asyndeton ist doch zu auffällig. Demut und Gottesfurcht sind in ihrem Bestand dasselbe: das ist die Ehre Gottes, dass ihn alle Menschen fürchten und sich vor ihm als Knechte demütigen. Diese Selbsterniedrigung des Menschen belohnt Gott mit den oben genannten Gütern. Vgl. zu 3 34. v. **5** Was die »Dornen« צנים des MT neben Schlingen sollen, ist ganz unerfindlich; man lese nach Job 18 9 צמים, das dort ebenfalls parallel mit פח steht. Die zweite Hälfte enthält die Warnung, nicht auf dem Wege des עקש zu gehen, d. h. sich nicht mit ihm in Verkehr einzulassen, nicht in Verbindung (geschäftliche und freundschaftliche) mit ihm zu treten. v. **6** Das ל bezeichnet nach aram.-syr. Art den Akkusativ. Am Beginn des Lebensweges, wenn der Mensch noch ילד ist, nicht etwa זקן Pirke 4, 20a, muss man ihm die richtige Direktion geben, dann wird er die ihm angewiesene Richtung nicht verlassen, mag er auch noch so alt werden. Ein Bäumchen lässt sich biegen, ein Baum nimmermehr. Erziehung und Zucht müssen eintreten על פי ד׳ oder, wie es 19 18 heisst, so lange noch תקוה da ist; denn wer im Bösen aufgewachsen ist, mit dem wird das Böse alt, tritt mit ihm in's Greisenalter, 𝔊 11 14, vgl. Σ 6 8. Wenn der Knabe am Anfang seines Weges so angehalten wird zum Rechten, ist er nachher רגיל »eingegangen« geübt, vgl. יומא פ׳ח׳מ׳ד. Die gewöhnlichen Erklärungen, nach Massgabe entweder seines zukünftigen Berufes oder seines kindlichen Alters oder Verständnisses (Merc.) geben keinen befriedigenden Sinn. v. **7** Der reiche Gläubiger nimmt den armen Schuldner, der ihn nicht zu bezahlen vermag, als Knecht, bis er die Schuldsumme abgedient hat. Vgl. 12 24. v. **8** Was der Frevler erwirbt oder erntet, seine תבואה, ist און, ein Nichts, nur scheinbar ein Erfolg, eine פעלת־שקר. Im zweiten Gliede fällt der Verf. plötzlich aus dem mit 8a begonnenen Bilde heraus, denn dass שבט der Stab sei, virga qua excutiendae erant eius fruges quae nullae sint (Merc.) vgl. Richter 6 11. Rt 2 17 — ist nicht wahrscheinlich. Man übersetzt teils: die Rute seiner Strafe ist sicher bestimmt, oder besser mit Del. wie oben. Aber das neue Bild ist unter allen Umständen sehr störend, abgesehen von der sonderbaren Aussage: »seine R. wird langsam hinschwinden«

[9]Der Mildthätige wird gesegnet,
Denn er giebt von seinem Brot dem Armen.
[10]Verjage den Spötter so entflieht Streit,
Und es ruht Zank und Schmähung.
[11]Wer liebt Reinheit des Herzens,
Wessen Lippen lieblich sind — dessen Freund ist der König.
[12]Die Augen des Herrn bewahren aufmerksam Kenntnis,
Und er lässt misslingen die Angelegenheiten des Räubers.
[13]Der Faule sagt: ein Löwe ist draussen,
Und in den Strassen ein Mörder.

---

statt des gewöhnl. sein Stecken wird gebrochen werden, LXX lesen statt עברתו vielmehr עֲבֹדָתוֹ; עבדה ist speziell die Feldarbeit und כלה wird gerade vom ausgehen, evanescere der Speise gebraucht vgl. I Reg 17 16. Gen 21 15. Sollte שבט verschrieben sein aus שבר und dies gleich שבר sein? ט = ד wie Job 18 3 (נטמינו = נדמינו). In diesem Falle wäre 8b eine weitere Ausführung zur יקצר א׳: und das Getreide (übertragen gebr. wie תבואה, ניר לחם etc.) seiner Feldarbeit schwindet dahin. v. **9** עין ט׳, der Besitzer von עין טובה, welcher Ausdruck zufällig im AT nicht vorkommt, bildet den Gegensatz zu dem רע ע׳, dem Geïzhals, der niemandem was gönnt. Der Mildth. wird gesegnet, nämlich von Gott, wie LXX richtig explizieren. Wohlthun macht nicht arm, im Gegenteil, 11 24. v. **10** Der Imperat. גרש steht hier, nach unserem Empfinden, an Stelle eines hypothetischen Satzes; ausserdem liegt in der Wahl des Ausdrucks ein Spiel: vertreib — so geht heraus, ebenso z. B. go 7 25. קלון kann, wie sehr viele derartige Substantive, je nach Bedürfnis subjektiv oder objektiv sein, Schmähung oder Schande; hier ist wohl kaum eine andere Bedeutung als »Schmähung« möglich. **11** Das ist die Übersetzung des MT, die allein einen erträglichen Sinn giebt; aber der Ausdruck ist so absonderlich und ungewöhnlich, die Sprache so zerhackt und zerstückelt, dass der Text schwerlich in Ordnung sein kann. Die Übersetzung חן שׂפ׳ mit »wessen L. lieblich sind« streift an das in der Sprache Unerlaubte. Die alten Übersetzungen überliefern fast einstimmig den Gottesnamen nach אהב, was dem Gliede 11b durchaus nicht widerspricht, im Gegenteil bekommt der Zweizeiler erst dadurch Rundung und Formung an Stelle der eckigen Gestaltung. Gott und der König stehen oft neben einander, in unserem Buche vgl. 24 21. Das anstössige חן ש׳ wird vermutlich zu lesen sein מחנן שפת׳ nach 26 25 = wer seine Lippen holdselig, freundlich reden lässt, schmeichlerisch und klug, wer Honigseim auf den Lippen hat (16 21. 24), dessen Freund ist der König, oder vielleicht besser, der ist Freund beim Könige = רע המלך. Der Spruch lautet dann:

Der Herr liebt den, der reines Herzens ist,
Und wer gefällig zu reden versteht, ist Freund beim Könige.

Herzensreinheit, die der Herr liebt und kluge höfische Redekunst stehen dem Verfasser gerade nicht im Gegensatz, aber doch fein unterschieden: Gott sieht das Herz an. v. **12** Die Augen des H. = der Herr selber bewahrt K.; das Auge ist nur genannt, weil es das beobachtende Organ ist, das hier in Betracht kommt. Die Augen des H. bewahren K., freilich nicht so, dass die Augen Gottes sich an die Norm der Erkenntnis (?) halten und also Erkenntnis bewahren (Del.) sondern in dem Sinne, dass sie Kenntnis — דעת ist nie »Erkenntnis« — von allem besitzen, ihnen entgeht nichts, auch nicht, die geheimen Anschläge des בגד, der da meint: Gott sieht mich nicht. נ׳ ד׳ ist soviel wie דעת (das sich kümmern, das Kenntnis nehmen) bei sich hegen, beibehalten, dabei bleiben, der Ausdruck ist nicht mehr wie ein modifiziertes ידע in dem Sinne, dass Gott unentwegt dabei bleibt, nicht ablässt. Die Ausleger erklären: die A. des H. bewahren Erk. = den, der Erk. besitzt; aber die Berechtigung der so oft angewandten Hilfe abstr. pro concr. ist hier wie überall sehr fraglich, abgesehen davon, dass der ידע ד׳, das Kluge, Vorsichtige, ein wenig passendes Objekt zu נצ׳ ist und das Schützen nicht Sache der Augen ist.

[14]Eine tiefe Grube ist der Mund der Ehebrecherinnen,
Der von Gott Verfluchte fällt hinein.
[15]Die Thorheit ist gebunden an das Herz des Knaben,
Die Rute der Zucht entfernt sie von ihm.
[16]Wenn einer den Armen beraubt, so gereicht das dem zur Bereicherung,
Wenn einer dem Reichen giebt, so gereicht das dem nur zur Verarmung.

## Erster Anhang, XXII, 17—XXIV, 22.

[17]Neige dein Ohr und höre Worte der Weisen,
Und deine Aufmerksamkeit wende auf mein Wissen.
[18]Denn es ist heilsam, wenn du sie bewahrst in deinem Inneren,
Werden sie beständig bleiben auf deinen Lippen.
[19]So dass du auf den Herren dein Vertrauen setzest,
Habe ich heute dich, ja dich unterwiesen.

---

Vgl. 23 26. v. **13** Der Faule erfindet für sich und andre allerhand Märchen und gruselige Geschichten, um einen Grund zu haben, nicht seiner Hantierung nachzugehen. An stelle von ארצח 13b »werde ich ermordet werden« ist wohl רָצַח zu lesen. Die Gründe, die der Faule angiebt, sollen lächerlich sein: Löwen gab's zur Zeit des Verf. kaum noch und Mörder mitten in der Stadt sind ebenso ungewöhnlich, so dass das auch nach der Ansicht des Verf. faule Entschuldigungen sind. v. **14** Vgl. 18 4 (20 5), hier ist der Vergleichspunkt ein etwas anderer. Die זרות eigentl. Fremden, nicht etwa Ausländerinnen oder entartete Israelitinnen, sind wie in Cap. 1—9 eine Beziehung für die ehebrecherischen Weiber anderer. Dem Verf. ist זרה deutl. ohne weiteres = Ehebrecherin. Eben darin, dass der Betr. in die Grube (= Schlinge) eines solchen Weibes fällt, zeigt sich, dass er ein זעום־י׳ ist. Zum Ausdruck vgl. $\Sigma$ 28 23. v. **15** Alle Kinder sind an sich אוילים und müssen den Weg strenger Zucht durchmachen, vgl. 13 24. 19 18. v. **16** Die Bedrückung des Armen (denn soviel besagt der Partizipsatz, der fast soviel ist wie ein Infinitivsatz) schlägt diesem durch die göttl. Fügung zur Bereicherung aus, indem der gerechte Arme schliesslich das Gut seiner Bedrücker ererbt, 13 22; wer dagegen dem Reichen giebt — indem er den Armen beraubt —, das gereicht dem R. nicht zum Vorteil, sondern zum Verlust. Das ע׳ ד׳ und נ׳ לעש׳ entspricht sich genau: wie in ע׳ ד׳ von ungerechter Beraubung der A. die Rede ist, so im נ׳ לע׳ von ungerechtem Geben an die Reichen. Wenn z. B. ein Richter dem Armen widerrechtlich etwas aberkennt und abspricht, somit עשק an ihm übt, und es dem Reichen widerrechtlich giebt, so gereicht das durch die göttl. Gerechtigkeit jenem zum הרבות, diesem zum מחסור. Den Gedanken Del.'s: »wer den Armen schindet, der hat doch etwas davon, er bereichert sich dadurch« — würde der Verf. wie jeder חכם als horrendum abweisen.

v. **17—21** Das diese Worte einen neuen Abschnitt inaugurieren sollen ist nicht sowohl an ihnen selbst erkenntlich — solche ziemlich plötzlichen Aufforderungen zum Hören der Worte der Weisen sind für den nichts Seltenes, der Sirach kennt —, als aus dem Inhalt und der Form der mit v. 22 folgenden Sprüche. Leider ist diese Einleitung vollständig unverständlich trotz aller Erklärungsversuche. Besonders störend ist die erste Person, die mit 17b zum Vorschein tritt. Einmal werden wir aufgefordert zu hören die (folgenden) Worte der Weisen, dann wieder ist von דעתי die Rede, womit ebenfalls die folgenden Sprüche v. 22ff. gemeint sind. Entweder sind v. 22ff. dem Verfasser »Worte der Weisen« — oder es ist für ihn דעתי: eins von beiden ist nur möglich; im ersteren Falle ist dem in v. 17—21 Redenden v. 22ff. etwas Überkommenes, im andern Falle ist der Verfasser der Einleitung und der Sprüche derselbe. In v. 19b ist die Hervorhebung des אף אתה an den Leser gänzlich unmotiviert und die Ausleger wissen

[20]Habe ich dir nicht geschrieben . . . . .
Mit Ratschlägen und Wissen?
[21]Um dir zu zeigen Wahrheit, Worte der Weisheit,
So dass du antworten kannst treffende Worte denen, die dich senden.
[22]Beraube nicht den Geringen, weil er gering ist,
Und zertritt nicht den Elenden im Gericht;
[23]Denn der Herr wird ihre Sache führen,
Und die, die sie betrügen, um ihr Leben betrügen.
[24]Befreunde dich nicht mit einem Jähzornigen,
Und mit einem Zornmütigen geh nicht zusammen;
[25]Damit du seine Art und Weise dir nicht aneignest,
Und einen Fallstrick für dein Leben gewinnst.
[26]Gehöre nicht zu denen, die Handschlag geben,
Die Bürgschaft leisten für Darlehen;
[27]Wenn du nicht bezahlen kannst,
Warum soll man denn dein Lager unter dir wegnehmen?
[28]Verrücke nicht die Grenze der Vorzeit,
Welche deine Väter gesetzt haben.
[29]Sahst du einen tüchtig in seiner Hantierung,
(So wisse) vor Königen wird er dienen,
Nicht vor Niedrigen.

---

damit so wenig wie mit der Zeitbestimmung היום etwas Vernünftiges anzufangen. v. 20a ist ebenso wenig zu erklären; was soll die Frage, weist der Verf. etwa auf frühere Lehren zurück? Auch das כתבתי ist auffällig, denn der ganze Ausdrucksapparat in Cap. 1—9 und überhaupt geht durchaus auf mündliche Unterweisung. Bezieht sich die Zweckbestimmung in v. 21 auf v. 20, was der überlieferte Text eigentlich fordert — oder nicht vielmehr auf die gegenwärtige Unterweisung in den folgenden Sprüchen? Alle diese Fragen bleiben ungelöst, zu schweigen von Einzelheiten, wie dem unerklärlichen שלשום 20a. In LXX fehlen verschiedene der schwersten Anstösse in 17b, 19, 20 und vielleicht ist ihr Text zu bevorzugen. Sie haben nach v. 17 nur eine verständige Ermahnung zum Aufnehmen und Bewahren der folgenden Worte der Weisen und nur das wird wohl der ursprüngliche Text auch enthalten haben. In v. 21b ist לשלח' unverständlich und mit LXX לשׁאליך zu lesen. Es wird damit in charakteristischer Weise eine Hauptaufgabe genannt, die die Lehre bei den חכמ' erfüllen soll, nämlich, dass der Schüler lernt, fein höflich, gewandt und treffend zu antworten. Auf der Zunge liegen Tod und Leben, so ist die *παιδεία στόματος* ein wichtiger Teil des Unterrichtes. So heisst es bei Menander (S. 65), dass das Studium der Weisheit die Augen hell und die Zunge klugredend macht, vgl. Σ 8$_{8}$f. v. **22—23** גזל bedeutet jemandem ungerechterweise etwas wegnehmen, pfänden etc., z. B. den Armen ihr Vieh, ihren Ochsen oder Esel wegtreiben Job 24$_{2}$f. Einen irdischen Helfer hat der Arme nicht, denn niemand will sich um seinetwillen mit dem reichen und mächtigen Bedrücker verfeinden, aber Gott nimmt sich seiner an als sein Anwalt. Statt קבע ist ebenso wie Mal 3$_{8}$f. עקב zu lesen, vgl. Wellhausen zu der Stelle (Skizzen und Vor. Heft 5). Dass mit unsrem Spruche eine neue Sammlung beginnt, zeigt sich schon darin, dass dieser und die folgenden Sprüche aus zwei Versen bestehen, während die meisten Sprüche in Cap. 10ff. Zweizeiler waren. v. **24—25** התרעה von רע, wie התחבר von חבר. Gehe nicht mit dem Zornigen, d. h. nicht zu irgend einem Ziele (Hitz.), sondern es ist der Lebensweg gemeint, schliess dich ihm nicht an. Der Jähzornige liebt, d. h. gerät in Sünde, 17$_{19}$ und Sünde ist ein מוקש נ' 25b. v. **26—27** Vgl. 6$_{1}$. 11$_{15}$. 20$_{16}$. Man sagt ע' משא B. leisten für ein D. wie ע' זר B. leisten für einen andern. Wie der Ausdruck 27b gemeint ist vgl. zu 20$_{16}$. Subjekt in יקח ist etwa חבל. v. **28** Vgl. 15$_{25}$b. Dtn 19$_{14}$. 27$_{17}$. v. **29** 29a חזית eigentlich: sahst du? dann soviel

23 [1]Wenn du zu Tische sitzest bei einem Grossen,
So gieb ja acht auf das was vor dir ist.
[2]Du setzst dir ein Messer an die Kehle,
Wenn du ein Gieriger bist.
[3]Giere nicht nach seinen Leckerbissen,
Es ist trügerischer Genuss. —
[4]Mühe dich nicht ab, reich zu werden,
Steh' von deinem Unternehmen ab;
[5]Wenn dein Auge auf ihn schaut, ist er verschwunden,
Denn er schafft sich Flügel an,
Wie ein Adler fliegt er gen Himmel.

---

wie ein Bedingungssatz; ähnlich z. B. 𝔖 19 10 שמעת מלתא תמות בלבך. Ein tüchtiger Mann, der seine מלאכה, spez. Handwerk nach späthebr. Sprachgebrauch, versteht, ist gesucht und kommt zu den höchsten Stellen resp. kann so hoch kommen. 'חשׂכ von חשׂך, wie 'עמק von עמק, ist ein aram. Ausdruck für das hebr. דל.

Cap. 23. v. 1 Der Spruch kommt auf die gemeinsamen Mahlzeiten zu sprechen, von denen in der Weisheitsliteratur (Sirach und Menander) öfter die Rede ist. Die Sitte, jemanden zu Gaste zu laden und gemeinsam zu speisen, woran auch Frauen teilnahmen *), war so verbreitet, dass nach Menander z. B. sogar Knechte ihren *σύνδειπνος* haben: dass man mit mehreren zusammen ass, war das Gewöhnliche, dass man allein speiste, die Ausnahme. Natürlich war es eine hohe Ehre, bei reichen und mächtigen Männern häufiger Gast oder ständiger conviva zu sein. Unter dem Einfluss dieser Sitte entwickelte sich ein anerkanntes gesellschaftliches Ceremoniell über das Benehmen bei Tafel während des Essens und Trinkens, das besonders von den »Weisen« kultiviert und tradiert wurde. Wenn man wie hier, an der Tafel eines Hauptes der Gemeinde, eines *μεγιστάν*, speist, muss man besonders vorsichtig sein. Die Übersetzung von 1b mit: beachte ja, wen du vor dir hast — nämlich einen mächtigen Mann, ist wohl für unser Sprachgefühl sehr verständlich und auch dem Zusammenhange angemessen, aber die hebr. Worte können das schwerlich bedeuten; denn der Ausdruck לפנים von dem niedriger Stehenden dem מֹשל gegenüber angewandt ist durchaus respektwidrig: der Geladene ist לפני־מֹשל, aber nicht umgekehrt. Hätte der Verf. jenen Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er gesagt לפני־מי אתה אכל. v. 2 לוע, das im Aram. etwa dasselbe bedeutet wie das hebr. לחי, wird man wohl oder übel mit Kehle übersetzen müssen. Wenn davon die Rede ist, dass sich einer das Messer an die Kehle setzt, liegt es nahe, dass damit die Gefahr bezeichnet werden soll, in die der Schlemmer durch seine Gier kommt, nicht etwa, dass er dies als stärkstes Schreckmittel benutzt, um seine Begier im Zaum zu halten. v. 2a ist nichts wie ein starker Ausdruck für: du bringst dich in Lebensgefahr. Die unersättliche Gier, die auf den andern keine Rücksicht nimmt (𝔖 31 15), gilt für unanständig und wer ein גרגרן 𝔖 31 16, ein Schlinger ist, wird gehasst. Ein ב' נפש ist, wer *ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν* (= syr. בתר שאלת נפשא) *πορεύεται* Σ 18 30. Irrtümlich führt Del. zur Erläuterung des ב' נפש Σ 34 12 an; denn dort ist nicht vom ב' נ' die Rede, sondern von dem רע־עין, dem Missgünstigen. Vgl. noch 𝔖 6 2f. שכין ist wie לוע aramäisch. v. 3 Iss ihm nicht seine Leckerbissen vor dem Munde weg, wenn sie auch noch so gut schmecken, es ist doch ל' כזב', trügerisches Brot, hinterher kommt das Bittre (20 17. 5 3f.), die Enttäuschung. v. 4—5 Der Verfasser hat schon öfter vor der Erwerbsgier gewarnt, der alle Mittel recht sind, um nur reich zu werden. Was quälst und mühst du dich ab, sagt er hier, solcher Reichtum ist von kurzem Bestand: wenn du dein Auge auf ihn richtest, in einem Augenblick, ist er verschwunden. Auffällig ist der Gebrauch von בינה 4b. Der MT liest 5a התעיף ע' בו, womit, wie die Erklärungsversuche der Kommentatoren

---

*) Was in ZATW 1895 S. 249 demnach zu ändern ist.

6 Iss nicht bei einem Missgünstigen,
Und habe nicht Lust nach seinen Leckerbissen;
7 Denn nachdem er in seiner geizigen Seele berechnet hat,
So spricht er zu dir: »iss nnd trink«,
Doch sein Herz meint es nicht ehrlich mit dir.
8 Den Brocken, den du gegessen, musst du wieder ausspeien,
Und deine schönen Reden sind vergeblich gewesen.
9 In die Ohren eines Thoren sprich nicht,
Denn er verachtet doch die Einsicht deiner Worte.
10 Verrücke nicht die Grenze der Vorzeit,
Und dring nicht ein in die Äcker der Waisen,
11 Denn ihr Rechtshelfer ist stark,
Er wird ihre Sache gegen dich führen.
12 Wende auf Zucht deine Aufmerksamkeit,
Und dein Gehör auf kluge Worte.

---

zeigen, nichts anzufangen ist. Del. behauptet zwar noch (wie Merc.), die Augen auf etwas fliegen lassen, sei soviel wie einen (flüchtigen) Blick auf etwas richten, — mit solchen Erklärungen lässt sich aus allem alles machen. LXX (*ἐὰν ἐπιστήσῃς τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτόν*) lasen כי תציב וגו׳, was verschrieben ist aus תצף (כי), ב = ב wie öfter. צפה ist eine gebr. Aussage zu עין, z. B. 15 3. Ps 66 7. Der Ausdruck entspricht etwa dem ראיתי בו ואיננו oder התבוננתי ב׳ ו׳, und ist gleichbedeutend mit רגע, oder עד־ארגיעה; das fragende ה kann man beibelassen, es aber auch (mit LXX) streichen. Das Suffix in בו geht auf das aus v. 4a העשיר zu ergänzende Substantiv עשר. Das עשה in ע׳ כנ׳ ist ähnlich gebraucht wie in ע׳ פרי. Man sagt von Dingen, die sich uns eiligst entziehen, sie fliegen (entfliegen), z. B. der Freund entfliegt seinem Freunde wie ein Vogel, den man verscheucht hat oder wie ein Vogel aus der Hand, oder die Macht (כבוד) eines Volkes entfliegt (Hos 9 11). So heisst es [illegible] 38 21: vertrau nicht auf den Reichtum, denn auf ihn ist kein Verlass; denn wie ein Vogel des Himmel, der entfliegt und nistet (vgl. Ps 55 7b), so ist der Reichtum vor dem Menschen. Vgl. auch Job 27 18f. v. **6—8** ר׳ ע׳ v. 6 ist der, der eine עין רעה besitzt, der Habsüchtige und Geizige; die ע׳ ר׳ ist nach Pirke 5, 13 sowohl Bezeichnung des Neides, wenn die ע׳ ר׳ sich bezieht בְּשֶׁל־אחרים, als Bez. des Geizes, wenn es sich handelt בְּשֶׁלּוֹ. Ein solcher Mensch spielt sich seinem Gast gegenüber auf als liebenswürdiger und freigebiger Wirt, nimmt anerkennende und dankende Worte (8b) entgegen und zählt ihm dabei jeden Bissen im Munde. v. 7a ist die Bedeutung von שער durch den nachbiblischen Sprachgebrauch sicher gestellt. Doch die Übersetzung von Del.: wie einer, der bei sich kalkuliert, so ist er — ist wenig befriedigend; denn man begreift nicht, was da eigentlich der Vergleich soll, warum nicht einfach: er ist ein שֹׁעֵר (wie Del. lesen muss), an Stelle des nicht nur umständlichen, sondern ganz schiefen: wie ein Berechnender, so ist er. כמו ist nicht Präposition, sondern Conjunction und der Satz mit כן kommt erst mit יאמר לך zur Ruhe. Diese beiden Correlative sind hier ganz gebraucht wie das entsprechende syr.: אכמא — כן, nachdem — darauf, vgl. I Sam 9 13. Die schönen Reden 8b sind nicht die, mit denen sich der Betreffende zu Gaste geladen hat, denn die Gäste sind immer קרואים, die Initiative geht nicht von ihnen aus, sondern die dankenden und anerkennenden Worte, mit denen sich der Gast verabschiedet, die ברכה. v. **9** In die Ohren e. T. = zu einem Th. sprich nicht, rede nicht auf ihn ein, rede ihm nicht in's Gewissen. Vgl. 9 7. v. **10—11** v. 10a lasen wir schon oben 22 28. Hier ist der Parallelismus zum zweiten Gliede mangelhaft; neben den יתומ׳ wird fast immer die אלמנה erwähnt, die wohl in עולם stecken mag. Gott nimmt sich der Witwen und Waisen, die im שער keine Vertreter haben, an als ihr אב. v. **12—14** הביאה־ל׳ = animum adverte; לב steht ganz gleich mit אזנים. v. 13b erklären die Komment.: non morietur virga castigatrice percussus, ea plaga lethalis non est (Merc.); aber ל׳ ימות kann

[13]Enthalte dem Knaben nicht Zucht vor,
Schlägst du ihn mit der Rute so wird er nicht verderben.
[14]Mit der Rute sollst du ihn schlagen,
Und so sein Leben vom Verderben erretten.
[15]Mein Sohn, wenn dein Herz klug ist,
Freut sich mein Herz ebenfalls,
[16]Und es jubeln meine Nieren,
Wenn deine Lippen treffend reden.
[17]Nicht ereifere sich dein Herz gegen die Sünder,
Sondern um Gottesfurcht allezeit;
[18]Denn es giebt ja eine Zukunft,
Und deine Erwartung wird nicht ausgerottet.
[19]Höre du, mein Sohn, damit du weise wirst,
Und lenke dein Herz auf den rechten Weg.
[20]Gehöre nicht zu den Weinsäufern,
Zu denen, die Fleisch verprassen.
[21]Denn der Säufer und Schlemmer verarmt,
Und in Lumpen kleidet Schläfrigkeit.
[22]Höre auf deinen Vater, der dich erzeugt hat,
Und verachte nicht deine Mutter, weil sie alt geworden ist.

---

schwerlich so trivial gebraucht werden, wie unser: er stirbt nicht davon. Deshalb ist die andre Erklärung, die Merc. als möglich daneben stellt, vorzuziehen: non morietur, eum castigando efficies, ut a scelere avertatur. Diese Auffassung wird durch v. 14 aufs deutlichste bestätigt. Vgl. zu 19 18. v. **15—16** Herz, Nieren und Lippen sind nichts anderes als poetische Substitute für die Personen. Die Weisheit besteht in zweierlei, dass man ein kluges Herz hat und treffend reden kann. v. **17—18** Gewöhnlich fasst man, wie auch in der Übersetzung geschehen, auch das ב in 17 b als noch abhängig von יקנא 17 a: im ersten Glied muss קנא dann gemeint sein von dem neidischen Eifer gegen die Bösen, in 17 b von dem frommen Eifer in der Gottesfurcht. Doch kann man sich die Schwierigkeit dieser Auffassung nicht verhehlen, denn קנא sequente ב in malam partem sumitur, pro invidere: sequente ל in bonam p. pro zelo et studio alicujus defendendi duci. Merc. In 18 a erklärt man כי אם = ja freilich, fürwahr; jedenfalls enthält der Vers den Grund der Warnung 17: sei nur gottesfürchtig d. h. vertrau auf Gott, denn es giebt eine vergeltende Zukunft. תקוה ist, wie das Verb תכרת zeigt, objektiv = אחרית, wie oft vgl. Pirke 4, 4 a: תקות אנ״ש רמה. Was die Juden später unter אחרית verstanden, ersieht man aus LXX, die das Wort mit *ἔκγονα* wiedergeben. Auch Σ 11 28b geht das *ἐν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ* nach dem Syrer zurück auf hebr. באחריתו. v. **19** Erneute Aufforderung für eine spezielle Weisheitsregel im Folgenden; leichter wäre עתה für אתה. Das אשר des MT giebt man gewöhnlich wieder durch: lass gerade ausschreiten dein Herz. Aber die Bedeutung g e r a d e ausschreiten liegt nicht in dem Ausdrucke und das Herz gehen lassen ist ein sonderbarer Ausdruck. Man wird mit LXX lesen müssen, ישר, mach dein Herz zu einem לב יש׳, so dass du selbst ein ישר לב bist. v. **20** אל־ת׳ wie 22 26. זלל ist der Verschwender, nicht etwa der Ausschweifende (LXX v. 21 *πορνοκόπος*). Wie ס׳ durch יין determiniert ist, so זלל durch בשר. סבא וזולל ist eine gebräuchliche Bezeichnung für den Verschwender vgl. Dtn 21 20. 𝔖 18 33: רוי וזליל gr. *συμβολοκοπῶν*. Es sind Leute gemeint, die gemeinsame Gastereien, Festessen etc. mitmachen, wozu der Einzelne seinen Anteil mitbringt. Anders sind die Mahlzeiten, über die ZATW 1895 S. 249 f. gesprochen ist. v. **21** Unter נומה (sonst תנומה, nicht etwa = der Schläfrige!) ist hier das auf die ausschweifenden Nächte folgende Schlafen bis in den Tag hinein (6 9f.) und das dumpfe Hinbrüten und die Unlust zur Arbeit zu verstehen. Vgl. Pirke 3, 13 b, wo (von שַׁחַר wie אחרית geb.) שנה של־שחרית neben יין של־צהרים genannt wird als das Verderben für den Menschen. v. **22**

[23]Wahrheit kaufe, ohne sie wieder zu verkaufen,
Weisheit und Zucht und Einsicht.
[24]Jubeln kann der Vater eines Gerechten,
Und wer ein weises Kind hat, kann sich über es freuen.
[25]Freuen mögen sich auch dein Vater und deine Mutter,
Und es frohlocke, die dich geboren.
[26]Schenke mir, mein Sohn, deine Aufmerksamkeit,
Und deine Augen mögen sorgfältig meine Wege innehalten.
[27]Denn eine tiefe Fanggrube ist die Hure,
Und eine enge Grube die Fremde.
[28]Ja, sie lauert gar auf wie ein Wegelagerer,
Und verübt viel Räubereien gegen die Menschen.
[29]Bei wem findet sich Ach, bei wem Wehe,
Bei wem Streit, bei wem Klagen, bei wem Wunden ohne Grund,
Bei wem Trübe der Augen?

---

זה ist hier, wie in der späteren Sprache öfter, Relativ wie das aram. ד. Wenn die Menschen alt werden, sagt Menander, bekommen sie mancherlei Gebrechen, die den Spott der Jungen herausfordern; daher die häufige Warnung, die alten Eltern nicht zu verachten, Σ 3 10ff. v. **23—25** v. 23 fehlt in LXX und ist vermutlich nicht ursprünglich, unterbricht jedenfalls ganz zwecklos v. 24—24f. Der Gedanke ist wahrscheinlich dieser: Eltern kluger und geratner Kinder sind glücklich — so wünsche ich auch deinen Eltern, dass sie so glücklich über dich werden. Die Pronomina suffixa in v. 25 sind betont, ohne dass das besonders hervorgehoben zu werden braucht. Damit nun deine Eltern sich über dich freuen können, beherzige die folgenden Ermahnungen. Die vv. 22—25 stehen nicht für sich als Ganzes, sondern sind als Einleitung dem Folgenden untergeordnet. v. **26** »Gieb mir dein Herz« bedeutet wenig mehr wie schenke mir aufmerksames Gehör, vgl. zu v. 12, nur ist der hebr. Ausdruck intensiver = הטה ל׳ לבך oder ה׳ ל׳ אזנך. »Schenk mir dein Herz« in dem deutschen Sinne heisst תנה נפשך ל׳ vgl. ܦ 9 2. 12 11. 16 24. 17 6. 34 6. Statt des Ketib תרצנה liest das Keri mit Recht תִּצֹּרְנָה vgl. 22 12a. v. **27** Das »denn« will besagen, dass die Aufmerksamkeit sehr von Nöten ist, es sind wichtige Dinge, die ich dir vorlege, vgl. 5 3. Zum ersten Gliede vgl. 22 14. Wenn שוחה die Fanggrube ist, kann באר nicht ein unschuldiger Brunnen sein, sondern muss dasselbe bedeuten wie בור, mag man so lesen oder nicht. Die unzüchtigen Weibspersonen, vor denen gewarnt wird, werden parallelisiert als זונה (die von der Unzucht ein Gewerbe macht) und נכר׳ (= אשה זרה Cap. 1—9). v. **28** אַף wie oft, nicht hinzufügend, sondern steigernd = etiam. חתף, gewöhnl. mit ט geschrieben wie im Aram.; wie man auch vokalisieren mag, jedenfalls ist ein Konkretum gemeint. Zur Sache vgl. Jer 3 2. בֹּגד ist wie תקע׳ 11 15 Abstraktum und hat, wie hier der Parallelismus ganz zweifellos zeigt, die Bedeutung Räuber resp. Räuberei. תוסיף ב׳, wofür auch תרבה ב׳ stehen konnte, bedeutet dasselbe wie תוס׳ תבגד. Das ב in באדם ist abhängig von בג׳. Diese Auffassung wird allein dem Parallelismus zu 28a gerecht. ארב und חתף stehen auch Ps 10 9 zusammen. v. **29** Gleich nach dem Unheil, das die Weiber anrichten, kommt das Verderben, das der Wein herbeiführt, denn Wein und Weiber gehören zusammen, ܦ 19 2: Wein und Weib erhitzen das Herz; vgl. auch den verlorenen Maschal bei Hosea 4 11. — Man könnte auch übersetzen: wen trifft etc. אבוי, wenn richtig, ein Schmerzenslaut wie אוי. שיח bezeichnet bald das Meditieren über göttliche Dinge, bald die Unterhaltung der זקנים im שער, auch das müssige Geschwätz (Pirke 3, 10b. 6, 5 שיחה) hier wie Job 7 11. 13 das Klagen. Wunden ohne Grund, die man sich hätte sparen können. Der Wein macht den Menschen wohlgemut und dann übermütig, so dass Gelage in Schlägereien enden und auch hier sich 14 13b bewahrheitet, vgl. ܦ 31 31. I Esr 3 21f. Deshalb heisst es bei Menander (S. 72, 9): preiswert und angenehm ist ein Gelage — falls Streit und Zank fern bleiben.

[30]Bei denen, die lange beim Weine sitzen,
Die kommen um Mischwein auszukosten.
[31]Sieh' nicht an den Wein, wie er sich rötet,
Wie er im Becher seinen Glanz strahlt;
Er geht glatt und milde ein,
[32]Aber schliesslich beisst er wie eine Schlange,
Und sticht wie eine Otter.
[33]Deine Augen sehen tolle Dinge,
Und dein Verstand redet Verkehrtes;
[34]Und du gleichst einem, der da schläft mitten auf dem Meere,
Einem schlafenden Schiffsmann im Sturme.

---

חכלל' ע' ist nach Gen 49 12 der trübe Glanz der Augen infolge reichlichen Weingenusses. Schwinden der Sehkraft bezeichnet es schwerlich. Wenn das auch ein charakteristischer Fehler des Säufers wäre, so passte er doch hier nicht hin, wo uns die vorübergehenden Folgen einer durchzechten Nacht, wie sie an dem Menschen am Morgen (vgl. v. 30) sichtbar sind, vorgemalt werden. v. **30** מאח' = ausführlicher מ' שבת Ps 127 2. ח' ממ' kann nicht heissen, den Mischtrank kosten, probieren ob er nämlich richtig temperiert ist, das ist viel zu schwach. חקר scheint eigentlich zu bedeuten einem Dinge auf den Grund gehen, Tiefen (מים עמקים) ergründen; so wohl hier mit halb spöttischer Wendung gründlich auskosten, dem Wein auf den Grund kommen: student calicibus epotandis (Hieron.). v. **31—32** Der Ausdruck אל תרא יין 31a besagt mehr als die entspr. deutsche Wiedergabe, er bezeichnet wie in ראה מישרים (vgl. 4 25) oder שמע דמים Jes 33 15 etwas freudig und begehrlich ansehen. Das Subjekt des כי Satzes ist nach einer gewöhnl. Prolepse zu dem Verb des regierenden Satzes gezogen. Das Ketib hat כוס mit כיס verwechselt, vgl. 1 14. עין bezeichnet das glänzende Aussehen, z. B. eines Edelsteines. Die folgenden Worte 31b können schwerlich noch zu dem durch כי eingeleiteten Satze gehören. Eine solche Ausdehnung des Begriffes ראה wäre zwar nicht unmöglich, ist aber nicht wahrscheinlich, zumal diese Worte deutlich als Gegensatz zu v. 32 gehören. Den Begriff »anfangen« muss man ebenso zu 31b aus dem folgenden אחר' ergänzen, wie 5 3f.; doch wird vor אח' ein ו ausgefallen sein. Zu dem Ausdruck הלך במי' vgl. Cnt 7 10; dasselbe besagen die Adj. מתין ובסים bei Menander S. 65 Z. 5 v. u. אח' v. 32 fasst man am einfachsten als adverbialen Accus. = schliesslich vgl. 5 4. Die Frage, ob die Verba Aussage zu dem Wein oder zu der Schlange sind, ist thöricht; darin besteht ja eben die Möglichkeit des Vergleiches, dass man נשך und הפרש von beiden sagen kann. Also: er beisst, wie eine Schl. b., vgl. 5 4: sie ist bitter, wie Wermut b. ist. הפריש bedeutet hier wie das syr. אפרש (nach Ges. im Thesaurus) stechen, wie denn das Targum den Ochsenstachel mit פרשא דתורא wiedergiebt (Merc.). Das tert. comp. ist das Unvermutete und Plötzliche, in aller Stille Geschehende (vgl. Am 5 19), nicht etwa gleicht der Wein an sich einer Schlange, von vorn herein. v. **33—34** זרות, nicht = *ἀλλοτρίαν* (LXX), sondern eher *ἀλλότρια*. Der Verstand redet, vgl. יקרא — לב 12 23 und zu 15 28; statt des Organes ist die Quelle der Gedanken genannt. In v. 34 wird der, der so im Rausche alle Direktion verloren hat und leichtsinnig redet, was ihm in den Sinn kommt, mit einem verglichen, der in der grössten Gefahr, die ihn umgiebt, unvorsichtig und nachlässig ist. 34a ש' בלב־ים erklärt man gewöhnlich für einen, der unten auf dem Grunde, tief im Meere der Bewusstlosigkeit schläft, über den das Leben wie über einen Toten hinwogt (Del.). Diese schöne Erklärung ist aber unmöglich und zwar zunächst und hauptsächlich, weil jede ehrliche Vergleichung ihr Bild aus der Wirklichkeit nimmt und nicht selbst wieder eine Vergleichung enthält: ein Schlafender aber — das heisst שכב nach 34b — ist auf dem Grunde des Meeres nirgends zu finden. Auf dem Grunde des Meeres bedeutet בלב־ים ferner niemals, auch nicht Jon 2 4, sondern immer in der Mitte des Meeres, auf hoher See. Del. vermisst die Erwähnung des Schiffes, die aber für den,

[35]»Er hat mich getroffen, ohne dass es mich geschmerzt hat,
Hat mich geschlagen, ohne dass ich es gemerkt habe,
Wenn ich aufwache, will ich ihn wieder aufsuchen.«

24 [1]Sei nicht neidisch auf die Menschen der Bosheit,
Und lass dich nicht gelüsten, mit ihnen zu sein.
[2]Denn Ausraubung sinnt ihr Herz,
Und ihre Lippen reden Unheil.
[3]Vielmehr durch Weisheit wird ein Hauswesen gebaut,
Und durch Einsicht hat es festen Bestand,
[4]Und durch Klugheit füllen sich die Kammern
Mit allerlei kostbarem und angenehmem Besitze.
[5]Ein weiser Mann ist machtvoll,
Und ein verständiger hat Kraft;
[6]Denn durch kluge Überlegung sollst du Krieg führen,
Und Erfolg ist, wo viele Ratgeber sind.

---

der weiss, was בלב־' bedeutet, nicht nötig war, zumal aus dem zweiten Versgliede die Situation deutlich ist. Das zweite Glied giebt in der Überlieferung des MT keinen Sinn. Man übersetzt gewöhnlich: wie liegend auf der Spitze eines Mastes. Aber das Wort חבל ist weder als Mast, noch als Raae verbürgt, lässt sich in dieser Bedeutung auch nicht sprachlich rechtfertigen, man müsste denn der Meinung sein, es könnte ein beliebiges Ding חבל genannt werden, weil an ihm חבלים, Taue, befestigt sind. Möglich ist hier die Gruppe חבל nur in der Bedeutung Schiffsmann, חֹבֵל, oder Strick, Tau = חֶבֶל, oder eigentlich kommt nur die erstere in Betracht. Man wird den Text der LXX wiederherstellen müssen. חבל ist als חֹבל hinter שכב zu setzen. Statt בראש las bereits Jäger nach LXX ברעש (א = ע vgl. $13_{8.23}$); besser stellt man um in בשערה oder 'בס, was das gewöhnl. Wort ist für das Wüten des Meeressturmes. Vgl. zu dem Bilde Mt $8_{24}$. v. **35** Der Trunkene wird redend eingeführt, wie $6_{10}$ der Faule. Hitz. hat richtig bemerkt, dass die gewöhnliche Erklärung nach dem MT, wonach Subjekt in 35a etwa die Zechgenossen sind, wenig befriedigend ist. Dass der Säufer Prügel bekommen hat, ohne sie im Rausche zu merken, ist doch wahrlich nicht so süss und ergötzlich, dass er es nicht erwarten kann, wieder zu Weine zu gehen und sich wieder Prügel zu holen. Ausserdem spürt er die Schläge, die er erhalten hat, wohl, er sieht die Beulen und stöhnt und klagt v. 29. Vielmehr der, der ihn nach hebr. Ausdrucksweise geschlagen hat, ist der Wein und das ist so unvermerkt und ergötzlich geschehen, dass er's gleich wiederholen möchte. Man lese mit Hitz. הִכֻּנִי und הלמֻני und vgl. Jes $28_{1}$. $16_{8}$. מתי erklärt bereits Ges. richtig als relativ = quando, cum, = syr. אמתי ד.

Cap. 24. v. **1** Der Verf. kommt auf die schon oft vorgebrachte Warnung zurück, sich durch die Gottlosen nicht verleiten zu lassen, mit ihnen auf gleicher Strasse zu gehen. Die אנשי־רעה sind dasselbe wie אנשי דמים ומרמה in den Psalmen, Menschen, die durch alle Mittel reich werden wollen und deren Reichtum und Glück eben die Frommen nicht beneiden sollen. v. **2** עמל, nämlich für andre; sonst steht neben שד gerne חמס. Es ist von ungerechter Bedrückung der Armen die Rede. Zu diesem gewaltthätigen und frevelhaften Streben der Gottlosen, sich zu bereichern, bilden v. 3ff. den Gegensatz. v. **3—4** Durch שד und עמל bekommt man keinen soliden Reichtum: wer sein Haus baut mit den (ungerecht erworbnen) Gütern andrer, schafft Steine bei für den Steinhaufen, den die Menschen über den Verfluchten anhäufen, 𝔊 $21_{8}$. חכמה, תבונה und דעת sind die Grundsäulen eines bleibenden Wohlstandes. 'בנה ב nicht nur einen Hausstand gründen, sondern ihn zu bleibendem Ansehen bringen, vgl. $14_{1}$. v. **5—6** Der Weise ist so gut, ja besser wie ein Kriegsheld $21_{22}$. Eccl $9_{16}$. Zu v. 6 vgl. $20_{18}$. $11_{14b}$. — Zu dem begründenden Inhalte von v. 6 würde v. 5 viel besser passen, wenn man läse:

גְּבֹר ח' מֵעַז
וא' ד' מֵאַמִּץ־כֹּח

[7]Zu hoch ist für den Thoren Weisheit,
Drum thut er im Thore seinen Mund nicht auf.
[8]Wer darüber sinnt, Böses zu verüben,
Den nennt man einen Trugvollen.
[9]Unternehmung der Thorheit ist Sünde,
Und ein Greuel den Menschen ist der Spötter.
[10]Bist du lässig gewesen, so wird am Tage der Not
Auch dein Vorrat gering sein.
[11]Befreie zum Tode Geschleppte,
Und zur Schlachtbank Wankende errette doch!

---

v. **7** ראמ׳ = רָמוֹת, warum freilich hier der Pluralis neben dem sonst als Singular gebräuchlichen הכמות steht, ist unerklärlich. Aber die Auffassung von ראמ׳ = Edelkorallen nach Job 28 18, die schon ältere Erklärer haben, ist an unsrer Stelle unstatthaft; denn die Erklärung: ist ihm eine Edelkoralle d. h. nicht etwa sie ist ihm so wert, wie eine E., vgl. 17 8 — sondern sie ist ihm im Preise ebenso unerschwinglich wie eine E. — setzt zu viel zu ergänzendes voraus. Zu dem Gebrauch von ראמות vgl. Ps 10 5 und den ähnl. Gebrauch von נשגב Ps 139 6. שער kommt hier nicht als der Ort des Gerichtes in Betracht, sondern als Aufenthaltsort der angesehnen Männer der Gemeinde, wo der מושב der Weisen und Alten ist. Der Thor schweigt im Rate der Weisen, nicht weil er ist ein *σιωπῶν εἰδὼς καιρόν*, sondern ein *σιωπῶν, οὐ γὰρ ἔχει ἀπόκρισιν* Σ 20 7, er fürchtet sich vor dem Öffnen des Mundes wie das Weib vor der Geburt Σ 19 11. v. **8** Was »Böses thun« spez. bedeutet, ist aus v. 1 ersichtlich; es hat einen enger begrenzten Inhalt als der deutsche Ausdruck. Ein ב׳ מזמות ist demnach ein solcher, der darauf aus ist, seinen Nächsten durch Lug und Trug um seinen Besitz zu bringen, = איש עשה מזמות Ps 37 7; wer das thut, den belegt man mit diesem Schimpfworte — deshalb hüte dich vor dem Böses thun, damit dir nicht dies Schmähwort beigelegt werde. Diese praktische Spitze haben die gleichgearteten Sprüche 21 24. 16 21. v. **9** ז׳ א׳ wohl genit. obj. oder Genitiv des Inhaltes. Das zweite Glied steht in keinem ersichtlichen Zusammenhange mit dem ersten. Subjekt in 9a ist חט׳ in 9b לץ. תו׳ ל׳ unterscheidet sich in nichts von ת׳ אדם. Zu der Verbindung vgl. G-K § 130a. v. **10** התר׳ bedeutet nur lässig, faul sein, die Hände in den Schoss legen, so dass sie ידים רפות sind, 18 9. Jos 18 3. Wer so faul gewesen ist, hat am Tag der Not nichts, dessen כח ist dürftig am Tage des Bedürfnisses, wie man das Wortspiel (צרה — צר) wiedergeben könnte. כח hier wie oft = חיל, lat. vis. Gewöhnlich übersetzt man: hast du dich schlaff gezeigt am Tage der Not, so ist eng deine Kraft. Das soll heissen: wenn der Mensch sich schlaff, d. h. wankelmütig, zaghaft, widerstandsunfähig in Zeiten der Bedrängnis erwiesen hat, so soll er daraus die Schlussfolgerung ziehen, die der Nachsatz 10b ausspricht. Aber diese Schlussfolgerung ist doch so nichtssagend, dass sie zur platten Tautologie wird, abgesehen davon, dass התר׳ das nicht heisst, was man ihm unterlegt. Hitz. hat gegen diese Erklärung bereits richtig eingewandt, dass man dann eher den Nachsatz als Vordersatz erwarten würde. Den Riss zwischen den beiden Vershälften kann man nicht dadurch überbrücken, dass man zwischen beide Teile einflickt: so zieh daraus die Folgerung etc. Die Strophe ist, wie das öfter vorkommt, ganz äusserlich in zwei Hälften geteilt. v. **11—12** Es ist nicht wirklich an solche zu denken, die zum Tode verurteilt sind und auf den Richtplatz zur Exekution geschleppt werden; denn in dem Falle wäre die Forderung ebenso unerfüllbar wie thöricht. Vielmehr die, von denen die Rede ist, sind die Armen und Bedrängten, die im שער von den Gottlosen vergewaltigt und bedrückt werden, die die Frevler »berauben«, ihnen ihr Hab und Gut, die Grundlage ihrer Existenz, »plündern«, sie also »morden«, ihr »Blut vergiessen« und ihr »Fleisch fressen«, vgl. Σ 31 26. Nach dem richtigen Verständnis von 1 10ff. ist die Sachlage ohne weiteres klar, man mag sich die Situation etwa nach Job 6 22 ausmalen. הציל ist das gebräuchliche Wort für rettendes

[12]Wendest du ein: wir haben das nicht gewusst —
Bedenke: der die Herzen prüft, der durchschaut es,
Und der deine Seele im Auge behält, der weiss es,
Und er vergilt dem Menschen nach seinem Werk.
[13]Iss, mein Sohn, Honig, denn der ist gesund,
Und Honigseim süss deinem Gaumen:
[14]Ebenso heilsam, merk dir, ist Weisheit deiner Seele,
Wenn du sie gefunden hast. Und es giebt eine Zukunft,
Und deine Erwartung wird nicht ausgerottet.
[15]Stelle nicht nach, du Frevler, dem Anwesen des Gerechten,
Und verstöre nicht sein Lager;
[16]Denn siebenmal mag der Gerechte fallen und steht doch wieder auf,
Aber die Gottlosen straucheln unheilvoll.
[17]Wenn dein Feind gefallen, freue dich nicht,
Und wenn er gestrauchelt, juble nicht;

---

Eingreifen in solchen Nöten, ebenso wie מוט ein bekannter Ausdruck ist für die Erschütterung der materiellen Basis des Lebens. אם ist hier, wie hier und da in den Psalmen = לֹו; zu חשך vgl. Ps $78_{50}$. $19_{14}$. 12a soll jedenfalls ein Einwand sein, den der mit du angeredete macht, während mit הלא וגו' darauf aufmerksam gemacht wird, dass Gott, der die Herzen prüft, es weiss und durchschaut, nämlich ob die Entschuldigung erlogen ist oder nicht. Aber diese Entschuldigung selbst ist unverständlich. Zunächst ist unerfindlich, warum hier auf einmal im Plural »wir« geredet wird. LXX und Syr. lasen ידענו als ידעני = ידע אני, aber das ist kein Hebr. זה kann nur neutral sein, denn »wir kennen diesen nicht« ist im Zusammenhang sinnlos. Aber auch die Übersetzung: wir haben dies nicht gewusst — die Auffassung von ידענו als Präsens kommt nicht in Betracht — ist nicht befriedigend. Diese Worte könnten nur besagen: wir haben es nicht gewusst, dass es mit jenen zum Äussersten kommen würde. Aber es handelt sich ja gar nicht um ein Faktum der Vergangenheit, sondern um die ganz zeitlos ausgesprochne Verpflichtung, den Nächsten aus der grössten Not zu retten und mit diesen Worten: wir h. das nicht gewusst — kann der Angeredete unmöglich seine Verpflichtung zu der Rettungsthat bestreiten und ablehnen. Es bleibt nichts übrig, als mit der Vulgata zu lesen אין לאל ידי oder auch א' ל' ידנו, vgl. $3_{27}$, besonders aber Dtn $28_{32}$, so dass 12a beginnt:

Wenn du einwendest: ich bin dazu nicht imstande —.

הלא, führt eine anerkannte Wahrheit ein, vgl. Ps $44_{22}$, LXX passend *γίγνωσκε*. v. **13—14** Die letzten Worte v. 14 von ויש אח' an sind gleichlautend mit $23_{18}$; dort sind die Worte an ihrer Stelle als Begründung zu $23_{17}$, hier erscheinen sie angehängt. 14a ist im Deutschen schwer wiederzugeben, lat. etwa: talem sapias sapientiam animae t.; das tert. comp. zwischen v. 13 und 14 ist die Süssigkeit d. h. die Heilsamkeit beider, des Honigs und der Weisheit. Der Imperativ v. 13 ist bloss lit. Einkleidung für den Gedanken: so heilsam wie der Honig für die leibliche Gesundheit, ist die Weisheit für die Seele. Durch den Imperativ wird der Gedanke dem Schüler persönlich appliziert, vgl. $6_6$. דֵּעָה (oder דְּעָה) ist 14a vokalisiert statt des gewöhnl. דָּעָה, wahrscheinlich unter dem Einfluss des folgenden Anlautes, vgl. Del. v. **15—16** Die warnende Anrede wird, ganz im Geiste der חכמה v. 16 begründet damit, dass die Unternehmung des Frevlers vergeblich ist und für ihn selbst die verderblichsten Folgen hat, vgl. $1_{17}$f. רבץ das ruhige geschützte Lager wilder Tiere und Haustiere, vgl. Job $11_{19}$. Ps $23_2$. שדד verstören, ausplündern, שד ausüben. שבע v. 16 eine unbestimmte Angabe = öfter. Wenn der Gerechte fällt, ist's nicht zum Tode, denn er hat immer eine schützende Hand Ps $37_{24}$. ܦ $3_{31}$; vgl. ψΣ $3_{5.9}$f. Die Unglücksfälle, die den Frommen treffen sind *πειρασμοί* oder *παιδεία*, doch der Frevler geht in der Katastrophe zu Grunde. v. **17—18** שמח' hat im Hebr. fast

[18]Damit es nicht dem Herrn, wenn er's wahrnimmt, missfalle,
Und er seinen Zorn von ihm abwende.
[19]Erhitze dich nicht über die Frevler,
Ereifre dich nicht gegen die Gottlosen;
[20]Denn der Böse hat keine Zukunft,
Und die Leuchte der Frevler erlischt.
[21]Fürchte den Herrn, mein Sohn, und den König,
Und gegen beide betrag dich nicht stolz;
[22]Denn plötzlich erhebt sich das Unheil von ihnen,
Und das Verhängnis von beiden unvermutet.

## Zweiter Anhang, XXIV, 23—34.

[23]Auch folgende Sprüche sind von Weisen.
Partei nehmen in einer Rechtssache ist nicht gut.
[24]Wer zum Schuldigen sagt: du hast Recht,
Den verfluchen die Menschen, verwünschen die Leute.

---

immer etwas von Schadenfreude an sich, weil ihr Grund, das göttl. Gericht, immer zugleich die lange erwartete Vernichtung der Frevler ist (שמח' — opp. כלמה). Zugleich ist ש' fast immer die sich laut äussernde erkennbare Freude, nicht etwa die Gesinnung, sondern das Jubeln, Höhnen; dass 17b לבך neben יגל steht, will das Jubeln nicht etwa als innerliches bezeichnen, sondern ist zu verstehen wie לב ידבר, לב יקרא u. ä., besagt nicht viel mehr als das einfache Personale. Das פן 18a steht wie alle hebr. Konjunktionen, absolut vor dem von ihm beeinflussten Hauptsatz, der dadurch in seiner Struktur gar nicht geändert wird, als wollte man im D. sagen: damit nicht eintrete: der Herr sieht es etc. Vgl. oben v. 12 הלא und 1 24 (יען). Das פן zielt nicht auf das nächste יראה, sondern auf רע בעי'. 18b ist Folge des Missfallens Gottes, die nur noch lose unter dem Regime von פן steht. v. **19—20** Erhitze dich nicht über die Fr. d. h. über das Glück der Fr., vgl. v. 1 אחרית = *ἔκγονα* bei den LXX, vgl. 23 18. Die Ungeduld des Frommen über das Wohlergehn der Gottlosen wird immer hingewiesen auf diese תקוה. Zu 20b vgl. 13 9b. v. **21—22** Gott und der König stehen im AT öfter parallel und so werden hier ihre Gerichte mit einander verglichen: das Unheil von beiden kommt plötzlich und überraschend über den, der sich ihren Unwillen zugezogen hat. Deshalb ist es die erste Regel im Verkehr mit beiden, demütig und bescheiden zu sein, den כבוד eines jeden unterwürfig anzuerkennen. Nach dem MT übersetzt man (Del.) 21b: mit Andersgesinnten verflicht dich nicht; aber die Wiedergabe von שונים mit »Andersgesinnte« ist ebenso wenig berechtigt durch den Sprachgebrauch, wie die Übersetzung von Hitz. Aufrührer, zudem im Zusammenhang viel zu nichtssagend; auch sagt man nicht התערב עם, sondern ה' ב. In v. 22 beziehen die Erklärer zumeist das Suffix in אידם auf die שונים, die »Andersgesinnten«: der Schrecken über sie; aber was bedeutet פיד שני' 22b? Die gewöhnliche Erklärung »ihrer Jahre Untergang« (nach Syr.) ist inhaltlich ebenso anstössig wie sprachlich. Das Nächstliegende ist doch in שניהם das Zahlwort zu finden und es dann auf die einzigen zwei Vorhergenannten, Gott und den König, zu beziehen, wie LXX. Wenn Del. nach Hitz. einwirft, es sei unschicklich, Gott und den König so in eine Ziffer zusammenzufassen, so ist das eine unfassbare Scheu, die der erste jüdische Übersetzer nicht gekannt hat. In 21b ist der Text nach LXX wiederherzustellen: עם שניהם אל־תתעבר; zu התע' mit עם vgl. Ps 89 39. Am Schluss dieses ersten Anhangs haben LXX fünf Sprüche, die auf ein hebr. Original zurückzugehen scheinen.

v. **23—24** Durch das גם wird diese kleine Sammlung als in besonderem Sinne zu 22 17ff. gehörig bezeichnet. Da die nächsten Sprüche sich hauptsächlich an das Ge-

25 Aber denen, die recht entscheiden, ergeht es gut,
Und über sie kommt reicher Segen.
26 Lippen küsst,
Wer ehrliche Worte erwidert.
27 Bereite draussen deine Arbeit,
Und bestelle sie dir auf dem Felde,
Dann magst du dir ein Haus gründen.
28 Tritt nicht auf als falscher Ankläger gegen deinen Nächsten,
Und täusche nicht mit deinen Lippen;
29 Sag nicht: wie er mir gethan, will ich ihm wieder thun,
Will dem Manne vergelten nach seiner That.
30 Am Acker eines Faulen ging ich vorbei
Und am Weinberg eines Thoren;
31 Und siehe da, er war ganz aufgegangen in Disteln,
Bedeckt war seine Fläche mit Brennnesseln,
Und seine Steinmauer war zerfallen.
32 Und ich besah es und nahm es mir zu Herzen,
Merkte es und zog mir die Lehre draus.
33 Ein wenig schlafen, ein wenig träumen,
Ein wenig die Hände kreuzen im Liegen:
34 Und es kommt im Eilschritt deine Armut,
Und dein Mangel wie ein Gewappneter.

---

wissen der Richter wenden, so hat die Auffassung (der LXX und) älterer Gelehrten: auch folgendes ziemt sich für die Weisen (= Richter) einen Schein Rechtes. עמ' und לא' sind weder Volk noch Nationen, sondern wie in der späteren Sprache gewöhnlich = die Leute. v. **25** Der Vers setzt v. 24 als sein Gegensatz fort. מוכיח, vollständiger מ' בין פ' Job 9 33, bezeichnet hier den recht und billig Entscheidenden. ב' טוב ist nur ein vollerer Ausdruck für das einfache ברכה oder טוב (טובה); טוב boni post ב' benedictio est ad majorem declarationem לתוספת ביאור, ut Hebr. inquiunt. Merc. v. **26** Der Vers will wohl besagen, dass, wer so ד' נכ' = ד' ישרים antwortet, das Wohlwollen und die Liebe der Menschen gewinnt, wie der, der ihnen mit dem Zeichen der Liebe entgegen kommt. v. **27** Aus dem בחוץ 27a darf nicht viel auf die Art der Arbeit geschlossen werden, denn die Arbeit ist immer בחוץ vgl. 22 13. Das Haus, von dessen Bau die Rede ist, ist natürlich in übertragenem Sinne gemeint: Hauswesen, Frau und Familie. Die erste Vershälfte ermahnt zu ehrlicher Arbeit, vgl. zu 12 11. v. **28—29** ע' חנם v. 28 kann schwerlich etwas andres sein als ein falscher Zeuge, oder lügenhafter Ankläger. Die Erklärer meinen, ע' ח' bezeichne hier den, der ohne einen Anlass oder eine Verpflichtung zu haben sich mit seinem (wahren) Zeugnis vordrängt. Aber nach 3 30 ist kein Zweifel mehr darüber erlaubt, dass der »grundlose« Ankläger eben ein falscher A. ist, was übrigens auch deutlich durch v. 28b und v. 29 bestätigt wird. Warnung vor falscher Anklage ist ein durchgehendes Thema des Buches, Warnung vor Zeugnis ablegen ohne zwingenden Grund wird nirgends berührt. In 28b ist das fragende והפתית schwerlich möglich, LXX scheinen das Hiphil gelesen zu haben. פתח בשפת' = כזב בלשון Ps 78 36. v. **30—34** Der Verfasser erzählt hier ein Erlebnis, um eine Lehre daran zu knüpfen. Die Geschichte ist weiter nichts als die literarische Einkleidung, wie sie als Berufung auf die eigne Erfahrung in der Weisheitsliteratur gewöhnlich ist, vgl. z. B. Ps 37 25. 35f. Solche Fälle werden in der späteren Zeit gebildet, um etwas ad oculos zu demonstrieren, vgl. Mt 22 25ff.; derselben Art ist Eccl 9 13 etc. Dass es auf die Erzählung nicht ankommt, zeigt sich schon in der Unklarheit v. 31: ist von einem שדה oder von einem כרם die Rede? Zu ע' כ' קמש' v. 31a vgl. G-K § 117z. קמש' Plural zu קמוש, ist nach der Tradition urticae, steht gewöhnlich mit חוח zusammen. v. 33 und 34 lauten wesentlich wie 6 10f. Wenn sie ur-

## Zweites Buch der Sprüche Salomos, XXV—XXIX.

25 [1] Die folgenden sind ebenfalls Sprüche Salomos,
Welche die Gelehrten des Hiskia, Königs von Juda, zusammen gestellt haben.
[2] Die Herrlichkeit Gottes zeigt sich im Verbergen,
Die Herrlichkeit der Könige im Ergründen.
[3] Der Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe,
Und das Herz der Könige ist unergründlich.
[4] Scheidet man Schlacken vom Silber,
So ist es geläutert ganz und gar;
[5] Wird der Frevler ausgeschieden vor dem König,
So hat sein Thron Bestand durch Gerechtigkeit.
[6] Suche nicht nach Ehre in der Gegenwart des Königs,
Und stelle dich nicht an den Platz der Grossen;
[7] Denn es ist besser, wenn man zu dir sagt: rück herauf, hierher,
Als dass man dich erniedrigt vor den Augen des Fürsten.

---

sprünglich sind, will der Verfasser sagen: Das ist also die Folge von dem »ein wenig schlafen etc.«.

Cap. 25. v. 2 Der Mensch ist von Rätseln Gottes umgeben. Die Wunder der Natur, Himmel, Erde, Meer in ihren Erscheinungen sind ihm ebenso unergründlich wie das Walten Gottes in der Geschichte. Den erhebt Er ohne Grund zur höchsten Höhe, einen andern stösst Er tief hinab: Könige sitzen in Staub und Asche und Bettler kommen auf den Königsthron (Σ 11 5f.). Sein Wirken ist die reine göttliche Willkür, bei der er nach keines Menschen Rat fragt, Job 38; vgl. Σ 11 4: *θαυμαστὰ τὰ ἔργα Κυρίου, καὶ κρυπτὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν ἀνθρώποις.* Diese dem Menschen undurchsichtige Heimlichkeit und Unbegreiflichkeit des דרך־יהוה in Natur und Geschichte ist sein כבוד, der von dem Menschen erschrockene und staunende (beides ist im Hebr. immer vereinigt) Anerkennung fordert vor Ereignissen, zu denen Gott allein den Schlüssel hat. Dagegen der Ruhm und die Herrlichkeit der Könige, die hauptsächlich als Richter in Betracht kommen, besteht darin, dass sie in dunkle Fälle Licht bringen und sie so ergründen, vgl. I Reg 3 16ff. Job 29 16. v. **3** Der Spruch ist wohl weniger eine Priamel, so dass die drei Dinge Himmel, Erde und Herz der K. hier nebeneinander gleichständen und אין ח' ihr gemeinsames Prädikat wäre, sondern das Verhältnis der beiden Hälften ist wie 26 2 das des Bildes zur Sache, statt כ — כן steht das einfache ו. v. **4—5** Die beiden Verse stehen zu einander in demselben Verhältnis, wie 3a zu 3b. In 4b ist der MT nach den LXX zu berichtigen; denn es ist positiv unrichtig, dass, wenn man die Schlacken vom Silber scheidet, dann das Produkt (ויצא) ein Gefäss für den צרף ist. Reinigt man Silber, so entsteht geläutertes Silber, LXX lesen: ויצא צרוף כלו. יצא wird gesagt von dem, was aus der Schmelze kommt, z. B von dem Entstehen des Stierbildes Arons (Ex 32 24), aber später auch von jedem Entstehen eines Zustandes aus einem andern, werden, vgl. Σ 30 8; ebenso im Syr. נפק. Die Vergleichung ist nicht ganz genau, denn die Teile entsprechen sich nicht völlig. Ein andres ähnliches Bild für das Ausscheiden des Frevlers im Gerichte ist זרה 20 26. v. **6—7** Eine Anempfehlung kluger und demütiger Zurückhaltung vor Fürsten, wie sie in der Weisheitsliteratur sich öfter findet. Man soll nicht התהדר, d. h. sowohl sich stolz gebärden als auch Ehre verlangen, sich nicht vorn zunächst an den Herrscher drängen, wo die Plätze der Grossen sind, damit man sich nicht gefallen lassen muss von einem Berechtigteren zurückgewiesen zu werden vor den Augen des Fürsten. Der נדיב kann füglich kein andrer sein, als der v. 6 מלך genannt ist. Der

[8]Was deine Augen gesehen haben
Mache nicht übereilt zur Anklage;
Denn wie wird's dir ergehen schliesslich,
Wenn dich dein Gegenpart schmählich widerlegt?
[9]Fechte deine Sache aus mit deinem Gegner,
Aber das Geheimnis eines andern verrate nicht;
[10]Damit dich nicht schmähe wer es hört,
Und dein Schimpf nicht aufhöre.
[11]Goldne Gravüren auf silbernen Bildstücken,
Ein Wort geredet zu . . . . .

---

Relativsatz, der im MT nach נדיב angehängt ist, ist völlig unerklärlich; kein Ausleger hat es vermocht, in diesen Satz, ohne Verletzung der Grundregeln der Exegese, einen mehr als nichtssagenden Sinn zu bringen. Bei der Vergleichung mit Lk 14 10f. ist übrigens zu beachten, dass hier von עֹמדים die Rede ist. v. **8** Warnung vor übereiltem Streit und Prozess, wenn man etwas nicht ganz genau beweisen kann. פן מה ת' ist eine unmögliche Verbindung, man lese statt פן vielmehr כי, das allein hier passt. מה תע' eine gebräuchliche Frage in dem Sinne: was kannst du dagegen thun oder auch wie wird's dir ergehen etc.; vgl. 𝔊 1 14. הכלים, mit כלמה, oder הוביש mit בשת bedecken, wird gesagt von dem *ἀντίδικος*, der den Kläger widerlegt. Unser Vers ist nach MT ein Dreizeiler; die Strophe vorher v. 4f. war ein Vierzeiler, ebenso wie die folgende 9f., die inhaltlich mit unserer verwandt ist. So ist unser Dreizeiler an sich verdächtig, ebenso wie v. 7. Da die dritte Zeile von v. 7 nicht in diesen Vers passte, ziehen wir sie zu v. 8 und erhalten so einen Vierzeiler, der ganz gebaut ist wie der vorhergehende. Statt תֵּצֵא ist dann תוֹצִיא zu vokalisieren. v. **9—10** Der Verfasser warnt davor, eine dritte Person in charakterloser Weise in den Handel hineinzuziehen und anvertraute Geheimnisse preiszugeben, um vielleicht einen Vorteil in dem Prozess zu erlangen. Der schlimmste Ruf, den einer bekommen kann, ist der eines Verräters, denn von einem solchen halten sich alle fern, er steht ohne Umgang da, vgl. 𝔊 22 26 u. o. v. **11** So geläufig uns die »goldnen Äpfel in silbernen Schalen« sind, so schwer verständlich sind die betr. hebr. Worte für die Erklärung. Del. nimmt Anstoss mit Unrecht freilich an den goldnen Äpfeln; nicht das Material ist das Anstössige, sondern die Äpfel. Er übersetzt תפ' זהב mit Orangen, gleichsam goldfarbige Früchte; aber so gewiss das Silber der מש' richtiges S. ist, so gewiss ist auch wirkliches Gold gemeint. Mit Gold und Silber gehn die Spruchdichter sehr freigebig um, vgl. z. B. Σ 26 18: goldne Säulen auf silberner Basis. Nicht das Wort זהב giebt Recht zu zweifeln, sondern die תפוחים. משכית bedeutet nämlich niemals eine Schale, auf der z. B. Äpfel liegen könnten, auch nicht überhaupt »Schaustück«, durch welche Bedeutung man sich schliesslich wieder den »Schalen« nähern will, sondern einen Gegenstand, der mit Bildern, Eingrabungen etc. versehen ist, z. B. einen Stein oder eine Säule. Etwas andres kann es auch hier nicht bedeuten, dann sind aber die Äpfel nicht unterzubringen. Man lese פתוחי statt תפוחי. Es fragt sich, was das Bild anschaulich machen will. Man sollte meinen, es sollte der schöne Anblick hervorgehoben werden, das ist aber nur die Nebensache. Die Hauptsache ist, dass durch die Gravuren auf den Bildstücken die Festigkeit und Unverwischbarkeit zur Anschauung gebracht werden soll. Sehr instruktiv tritt das bei 𝔊 22 17f. zu Tage: ein Mensch der festhält (*καρδία ἡδρασμένη*) an der Überlegung seines Verstandes ist wie Skulpturen auf Wänden, die mit Ornamenten geschmückt sind, d. h. er ist so unerschütterlich, dagegen das Herz des Thoren ist ein Steinchen, das lose auf einem Felsen liegt und sofort weggeweht wird. In dem Sinne ist ja auch das Eingraben auf die Tafel des Herzens Jer 17 1 ein bekanntes Bild dafür, dass es unverwischbar haften soll. 11 b rät man gewöhnlich: so ist ein Wort geredet zu seiner Zeit. Aber אפנ' so übersetzt ist ohne jede sprachliche Begründung, das על ist auffällig, man erwartet ב wie in בעתו etc. und der Gedanke passt

12 Ein goldner Ring und köstliches Geschmeide,
Ein Weiser der einen aufmerksamen Hörer zurechtweist.
13 Wie Kühlung des Schnees am Erntetage,
Ist ein zuverlässiger Bote dem, der ihn sandte,
Und er erquickt das Herz seines Herren.
14 Aufsteigende Wolken und Wind und doch kein Regen —
Das ist ein Mensch, der prahlt mit trügerischer Gabe.
15 Durch Langmut wird ein Richter betört,
Und eine linde Zunge zerbricht Knochen.
16 Wenn du Honig bekommen hast, iss zur Genüge,
Damit du ihn nicht satt bekommst und ausspeiest.
17 Mach dich selten im Haus deines Freundes,
Damit er dich nicht satt bekommt und dich verachtet.

---

in nichts zu der ersten Vershälfte. Hinter על wird die Person gestanden haben, zu der das Wort geredet ist (wie man sagt ר' על־אזן) LXX (cod. א) haben mit ihrem על־אמונים (*ἐπὶ ἁρμόζουσιν*) wohl das Richtige. Ein Wort, geredet zu Zuverlässigen (= נאמני־רוח) ist so sicher und unverwischbar wie goldne Ciselierungen auf silbernen Bildstücken. Die אמונה, mit der ein solcher das gehörte Wort bewahrt (vgl. Pirke 6, 4b Ende) gleicht der Unzerstörbarkeit etc. v. **12** נ', ohne אף 11 22, wohl der Ohrring, wie auch LXX (Syr.) erklären. Die Bedeutung von חלי ist unsicher, die gewöhnl. Wiedergabe Hals- oder Brustschmuck. LXX geben es hier durch einen Edelstein (*σάρδιον*) wieder, falls nicht die Worte in 11a *ἐν ὁρμίσκῳ σαρδίου* Übersetzung von חלי כתם 12a sind; Hos 2 15 wird es (חליה) mit *καθόρμια*, monilia übersetzt, dagegen im Syr. mit מרגניתא, was übrigens da nicht »Perlen« zu bedeuten scheint, vgl. ꝏ 38 27. Ebenso unsicher ist die Bedeutung von כתם; LXX teils *χρυσίον,* teils *λίθος πολυτελής.* Man sagt הוכיח על, demnach ist der Hinweis auf Dtn 32 2 nicht richtig. א' שמע ist nur die in den Sprüchen gebräuchliche Ausdrucksweise für aufmerksamer Hörer, vgl. 15 31. v. **13** צ' ש' ist ein durch Schnee gekühlter Trank: so erquickend der am heissen Erntetage ist, so etc. Ein צ' נאמ' ist ein Bote, auf den Verlass ist, der nicht vergisst, was ihm gesagt ist, in dessen Herzen die Worte haften, vgl. v. 11. שלחיו, im Plural, wird mit אדניו, בעליו etc. auf einer Stufe stehen, vgl. 1 19. v. **14** Ein Mensch, der viel von dem spricht, was er geben will, sein הסד vorher ausschreit vgl. 20 6 und nach solchen Prahlereien nicht die That folgen lässt, ist gleich einer Wolke, die verheissungsvoll mit dem Winde heranzieht und doch keinen Regen giebt. So wird ברכה = Geschenk, mit גשם verbunden und auch allein gebraucht = Regen, vgl. auch den Gebrauch von נדבה in Ps 68 10. v. **15** Dass die immer gelobte und empfohlene Langmut hier zu einem unrechten Zwecke nicht nur missbraucht, sondern anempfohlen wird, ist an sich schon auffällig; aber unbegreiflich ist, inwiefern der Mensch gerade dem Richter gegenüber seine Langmut anzuwenden in die Lage kommen sollte. Langmut steht immer dem Zorne gegenüber, so auch hier. Man lese statt des anstössigen קצין — קִצֶּה. Wenn sich der Zornige auch noch so trotzig und knochenhart unbeugsam geberdet, langmütiges Zureden bringt ihn herum. Eine solche linde Zunge d. h. milde Rede zerbricht Gebein, d. h. besiegt den härtesten Widerstand. Die Zunge ist ein Knüttel (חטר 14 3), der alles zerschmettert. Derselbe Ausdruck Σ 28 17 (syr. חברא גרמא). v. **16** Übermass auch im Gesundesten und Angenehmsten ist immer schädlich. v. **17** הק' רג' eigentl. mache deinen Fuss selten und halt ihn fern von . . .; Syr. umschreibt es richtig negativ: komme nicht zu häufig, belästige nicht . . . . Wenn ein Freund überlaufen wird, bekommt er den zudringlichen Störer bald satt. Das richtige Benehmen im Verkehr ist ꝏ 13 9f. angegeben. Menander sagt, wenn die Kinder des Freundes, den du besuchen willst, dir freudig entgegenspringen, bist du ihm angenehm, andernfalls bleibe zu Hause. v. **18** Im ersten Glied wird eine Reihe von Mordwerkzeugen zusammengestellt, ohne Prädikat; v. 18b will dann besagen, dass ein falscher Ankläger dasselbe

[18] Hammer und Schwert und scharfer Pfeil —
Ein Mensch, der seinen Nächsten falsch anklagt.
[19] Zerbrochnes Gebiss und wankender Fuss —
So steht's mit der Hoffnung des Frevlers im Unglück.
[20] Wenn einer den Mantel ablegt am Tage der Kälte,
Essig auf Natron,
Und einer der Lieder singt vor einem schlecht Gelaunten.
[21] Wenn dein Feind hungert, speise ihn,
Und wenn ihn dürstet, so tränke ihn.
[22] Denn damit trägst du feurige Kohlen auf sein Haupt,
Und der Herr wird's dir vergelten.
[23] Der Nordwind bringt Regen herbei,
Und finsteres Gesicht die heimliche Zunge des Verläumders.

---

Verderben anrichtet wie die Waffen 18a. Zunge und Worte sind nach den Psalmen die Schwerter und Pfeile, mit denen die Gottlosen morden; מפץ dasselbe wie מַפֵּץ oder מַפָּץ, wie wohl zu lesen sein wird. ענה ע' בפל' soviel wie ענה ב', Zeugnis ablegen gegen. **v. 19** Statt רעה, woran man seit alters Anstoss genommen hat, lese man einfach נרעה, nach שנ ist ein נ ausgefallen. רעע = רצץ, vgl. נרוץ Ez 29 7. Das erste Glied steht als selbständiger Satz für sich (absolut wie 18a), bildet nicht etwa das Prädikat zu 19b; im D. würde man besser übersetzen: Ausbrechen des Geb. und Wanken des F. etc.; vgl. zu 13 12. 27 5. In der Zeit der צ' zerbricht Gott die Zähne der כפירים (wie die Gottlosen in den Ps. öfter heissen), mit denen sie die Armen zerreissen (vgl. Job 29 17); so ist das Zerbrechen der Zähne in den Psalmen gradezu ein Bild für die Ausübung des göttl. Strafgerichtes. Ebenso ist der Ausdruck: der Fuss (Hüfte, Knöchel) jemandes wankt, gleitet aus etc. gebräuchlich für der Mensch fällt und geht zu Grunde. מבטח ist hier fast so viel wie תקוה. An diesem Inhalt ist ebenso wenig etwas auszusetzen wie an dem hergestellten Texte. Wie man sich später in der Haggada den durch den Schreibfehler (Ausfall des נ) entstellten Text zurechtlegte (vgl. Houtsma in ZATW 1895 S. 151f.), hat mit dem ursprünglichen Inhalte nichts zu thun; für den Einfluss haggadischer Deutungen auf die Fassung unsres masorethischen Textes ist die Stelle kein Beweis. מועדת oder מו' ist ebenso gleichgiltig, wie למואל oder למו' und viele andre ganz planlose Ungenauigkeiten und Abwechslungen in der Punktation. **v. 20** לב ר', der Gegensatz zu טוב ל' (vgl. טוב לב) ist ein missmutiges Herz in ärgerlicher Stimmung. Wer vor einem Menschen in solcher Stimmung lustige Lieder singt, kann ihn damit nur reizen, seinen Zustand verschlimmern, vgl. Σ 22 6 *μουσικὰ ἐν πένθει*. Was aber dann der Vergleich: Essig auf Natron soll, ist unerfindlich. LXX haben נתר ohne ersichtliche Berechtigung mit *ἕλκος* frische Wunde, übersetzt. Der Vergleich wäre trefflich: Essig auf eine frische Wunde brennt und schmerzt tüchtig (ist freilich nicht *ἀσύμφορον*, wie LXX falsch ergänzen), ebenso reizt und schmerzt, wenn einer vor einem wunden Herzen lustige Lieder singt. Sonst wird der Essig für die Zähne als *ἀσύμφορον* bezeichnet. Das erste Glied מעדה וגו' ist nichts als eine Dublette zu 19: מועדת בוגד וגו', wie diese Worte auch in LXX fehlen. **v. 21—22** Wenn dein Feind arm geworden ist (denn so ist »hungern« und »dursten« zu verstehen) dann speise ihn und hilf ihm; wenn du das thust, trägst du f. K. auf sein H. Feurige Kohlen auf das Haupt jemandes tragen ist ein Ausdruck für (schwere) Rache nehmen. So heisst es von Gott in den Psalmen, dass er Feuer und Schwefel (im Anschluss an Gen 19 24) über die Frevler regnen lässt, vgl. Ps 11 6. Ps 140 11. In der späteren Zeit, z. B. bei Sirach, ist Feuer ohne weitere Bestimmung ein Ausdruck für die Strafe des Gerichtes. Die Rache, die der Fromme hier nimmt, ist eine edle Rache in Form einer Wohlthat, eine צדקה, wie es Sirach nennen würde, vgl. Menander S. 69, 1 ff. **v. 23** Die Ausdrücke für das Entstehen und den Verlauf der Ereignisse in der Atmosphäre etc. werden im Hebr. dem Gebiet der Vorgänge bei der Geburt entnommen, vgl. Job

[24]Besser wohnen an der Kante des Daches,
Als ein streitsüchtiges Weib und gemeinsames Haus.
[25]Kühles Wasser auf erschöpfte Seele,
Und eine gute Botschaft aus fernem Lande.
[26]Eine getrübte Quelle und ein verdorbner Born,
Das ist, wenn der Gerechte wankt vor dem Frevler.
[27]Viel Honig essen ist nicht gut,
Drum sei sparsam mit anerkennenden Worten.
[28]Eine Stadt, deren Mauern niedergerissen,
Ein Mensch, dessen Gemüt Beherrschung fehlt.
26 [1]Wie Schnee im Sommer und wie Regen in der Erntezeit,
So ziemt dem Thoren keine Ehre.

---

3828f. und in unserem Buche 822ff. Wie der Nord-, genauer Nordwestwind, den Himmel mit dunklen Regenwolken überzieht, so verfinstert die »heimliche Zunge« (ל׳ סתר etwa dasselbe wie מלושן בסתר vgl. ꝏ 2222 מהותא דסתרא) das Gesicht dessen, der ihr zuhört. v. **24—25** Zu v. 24 vgl. 214. Der Inhalt von v. 25 ist derselbe wie von 1530. v. **26** So traurig, wie der Anblick eines schändlicher weise unbrauchbar gemachten Quelles ist, so traurig ist es, wenn der Gerechte wankt, d. h. von seinem Platz vertrieben wird, sein Hab und Gut verliert etc. im Streit mit dem Frevler. Vielleicht ist auch der Inhalt spezieller, wie man sagt קוּם, התיצב vom Recht erhalten im Gericht, so könnte מט hier das Gegenteil davon bezeichnen, so dass צ׳ und ר׳ der Unschuldige und der Schuldige wären. Gewöhnlich erklärt man mit Lagarde: »der Vers . . . . redet nicht vom Unfall, sondern vom Falle des Gerechten, dessen Sünde die heilige Sache kompromittiert, welcher er dient: er macht sich selbst unmöglich, seiner Umgebung Segen mitzuteilen. II Sam 1214a« — eine Erklärung, die übrigens Mercer. bereits ebenso vorträgt. Aber diese Erklärung ist falsch, weil מוט nirgends das (freiwillige) Wanken in sündlicher That bezeichnet, sondern immer passiver Begriff ist — daher soviel wie נכרת 123b vgl. mit 222 — und das Ergehen bezeichnet, das vom Menschen unabhängig ist, Ps 5523b. 669; als z. B. in seiner Lebensstellung erschüttert werden, die Lebensgrundlage, Hab und Gut, verlieren. v. **27** Das erste Glied ist klar: es besagt dasselbe wie v. 16. Die zweite Vershälfte lautet nach dem MT: und die Erkenntnis ihrer Ehre ist Ehre. Die Unmöglichkeit, hieraus einen Sinn zu bekommen, ist anerkannt. Del. vokalisiert כְּבֵדִים statt כבדם und übersetzt: »auf Schwerfallendes forschend einzugehen ist Ehre«. Aber כבד׳ könnte, wie Del. selbst angiebt, nur gravia, nicht difficilia bedeuten, חקר heisst nicht »forschend eingehen« sondern ergründen, wozu wohl עֲמֻקִּים, aber sehr schlecht כְּבֵד׳ als Objekt passen; ausserdem ist der Sinn unbefriedigend und der Zusammenhang mit 27a unklar. Man muss mit LXX lesen וְהֹקַר דִּבְרֵי־כָבוֹד = drum spare anerkennende W. Der Kluge hat auf seinem Lippen Honig (vgl. 1621ff.), aber er soll mit der Austeilung der Ehrenbezeugungen nicht zu verschwenderisch sein, denn das macht den, der den Honig isst d. h. die Worte hört, überdrüssig. v. **28** Beide gleichen einander und beide sind den grössten Gefahren ausgesetzt und leicht zu Falle zu bringen. ע׳ פר׳ ist eine abgekürzte Ausdrucksweise für עיר חומתו פר׳: eine Stadt, deren M. eingerissen ist, so dass sie jetzt אין ח׳ ist. אין mit Substantiv dient oft dazu, das fehlende Adjektiv auszudrücken. Daran, dass dem Einreissen eine Belagerung vorausging, ist natürlich beim Verständnis des Gleichnisses nicht zu denken. Bei ר׳ 28b ist besonders an den Unmut, Jähzorn zu denken, nicht etwa an die Reizungen der Sinnlichkeit (= נפש); vgl. 1632.

Cap. 26. v. **1** Schnee und Regen in der Erntezeit sind eine schädliche und ungewöhnliche Erscheinung; ebenso ist es eine Ungeheuerlichkeit des Schicksals, wenn der Thor »Ehre« besitzt, d. h. wenn er reich, angesehen und geachtet ist. Das ist im Menschenleben ebenso unpassend und horrend, wie jener Vorgang in der Natur. Dem Thoren gehört die Rute, Armut und Verachtung, aber kein כבוד. v. **2** Eigentl. wie mit

[2]Wie der Sperling entfliegt und die Schwalbe entschwebt,
So trifft der unberechtigte Fluch nicht ein.
[3]Die Peitsche dem Pferde und der Zaum dem Esel,
Und die Rute dem Rücken der Thoren.
[4]Antworte dem Thoren nicht nach seiner Narrheit,
Damit du ihm nicht ebenfalls gleichest.
[5]Antworte dem Thoren nach seiner Narrheit,
Damit er sich nicht weise vorkommt.
[6]Die Füsse haut ab, Unheil kostet,
Wer etwas bestellt durch einen Thoren.
[7]Herabhängen der Schenkel von einem Lahmen,
Und ein Weisheitsspruch im Munde eines Thoren.
[8]Wie ein Bündel Edelsteine auf einem Steinhaufen —
So ist's, wenn man dem Thoren Ehre giebt.

---

dem Sperling etc. in Bezug auf's Fliegen (vgl. $25_{3}$), so ist's mit einer קְלָ חִנָּם. Eine ק׳ ח׳ ist ein Fluch, der ausgesprochen wird, ohne dass der, dem er gilt, ihn durch einen Frevel verdient hat, also ganz so wie עד חנם $24_{28}$. Eine ק׳ ח׳ ist's z. B. »wenn der Thor den verflucht, der ihm nichts Böses gethan hat«, ꝏ $21_{27}$. Man sagt קללה באה ebenso wie תאוה באה, so kann man auch z. B. sagen קללה תבֹאני, vgl. $10_{24}$a. Das Ketib לו ist unberechtigt; es denkt daran, dass der מקלל חנם »sich selbst verflucht« ꝏ $21_{27}$. v. **3** So gehört sich's, das ist נאוה, in der Ordnung. Peitsche und Zaum sind nur des Parallelismus halber auf Pferd und Esel verteilt, man braucht sie bei beiden. v. **4—5** v. 4 warnt davor, dass man sich mit dem Thoren beim Antworten auf einen Grund und Boden stellt, indem man sein Geschwätz ernsthaft auffasst und gewissenhaft darauf eingeht; davor soll man sich hüten, denn »Weise fallen in Unwissenheit, wenn sie mit Unwissenden streiten«. Vgl. zum Inhalt ꝏ $21_{27}$. $22_{13}$. V. 5 dagegen besagt, lass den Thoren nicht in der Einbildung, dass er wunder wie klug sei, weil du ihm nicht antworten könntest, sondern antworte ihm gehörig, wie sich's für seine Narrheit schickt. Der Gegensatz, der auf den ersten Blick zwischen den beiden Versen besteht, ist nur scheinbar und löst sich in dem verschiedenen Verständnis des כאולתו; solche frappierenden Gegensätze nebeneinander liebt die Spruchweisheit, vgl. ꝏ $11_{10}$. $13_{10}$. v. **6** Wer einen Narren zum Boten wählt, hat die Folgen der verkehrt ausgerichteten Bestellung zu tragen, vgl. $13_{17}$. Der Hebr. sagt Unheil resp. Benachteiligung, Schaden (Schläge) schlucken, für erleiden. v. **7** Beide gleichen sich; wie der Lahme zwar Schenkel hat, die leblos an ihm herabhängen, sie aber nicht gebrauchen kann, so hat auch der Thor ein gutes Wort aufgeschnappt, weiss es aber nicht anzubringen בעתו. דליו in dieser Vokalisation ist grammatisch unerklärlich. Gewöhnlich fasst man das Wort als 3 plur. Kal = dem gramm. richtigen דַּלּוּ, die aufgehobene Verdoppelung des ל wäre durch לי kompensiert. Da eine solche Kompensation aber unerhört ist, leitet man die Form von דלה ab und erklärt sie als Imperat. Piel; aber die allein verbürgte Bedeutung von דלה »schöpfen« ist hier unmöglich. Zweifellos liegt in דליו ein Schreibfehler vor, und wenn man an Jes $35_{6}$ denkt, liegt es nahe דַּלֵּג zu lesen, wie bereits Hitz. vorschlug. מן »von seiten« wie Ps $62_{6}$b. $74_{22}$ u. s. v. **8** Edelsteine auf einem Steinhaufen sind ein ungewöhnlicher und trauriger Anblick: denn da gehören sie nicht hin, in den Schmutz zu gewöhnlichen Steinen; ebenso widersinnig ist es, wenn einem Thoren Ehre zuteil wird, vgl. zu v. 1. Der immer durchschlagende Gedanke ist, dass dem Thoren keine »Ehre« gehört, sie ziemt sich nicht für ihn, es ist eine Ungeheuerlichkeit, wenn er sie bekommt. Das Verhältnis der beiden Glieder zu einander ist wie in vielen Sprüchen ganz lose, ohne dass die Vergleichung korrekt ausgeführt wäre. Die Neueren verwerfen diese ältere Erklärung und übersetzen in Anlehnung an LXX: wie wenn man einen Stein in die Schleuder bindet, so etc. Der Gedanke soll sein: wie ein Stein, den man in eine Schleuder legt,

[9]Ein Dorn, der einem Trunknen in die Hand gerät,
Und ein Weisheitsspruch in dem Munde von Thoren.
[10]. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
[11]Wie ein Hund zu seinem Gespei wieder geht,
Wiederholt der Thor seine Narrheit.
[12]Sahst du einen Mann, der sich weise dünkt —
Ein Thor hat mehr Hoffnung als er.
[13]Der Faule sagt: ein Leu ist auf dem Wege,
Ein Löwe zwischen den Strassen.
[14]Die Thüre dreht sich in ihrer Angel,
Und der Faule auf seinem Lager.

---

nicht da bleibt, sondern beim Schwingen der Schleuder verfliegt, so bleibt auch der erwiesene כבוד nicht beim Thoren, er kann ihn nicht behaupten. Aber wozu legt man denn (צרור) den Stein in die Schleuder (מרגמה), als um ihn wegzuschleudern? wie kann man also eine Sache, die ganz in der Ordnung ist, herbeiziehen zum Vergleiche bei etwas, das nicht in der Ordnung ist! Dass die Ehre nicht bei dem Narren bleibt, mag ja richtig sein, nur wird dieser Gedanke nie hervorgehoben, immer der, dass eine solche Ehrenerteilung unpassend und ungehörig, לא נאוה, ist. מרגמה soll nach LXX die Schleuder bedeuten, aber diese Bedeutung kommt im Sprachgebrauch nirgends, auch nicht im Syr. oder Arab., zum Ausdruck, רגם bedeutet jemanden steinigen, Steine über ihn aufhäufen. Unmöglich gemacht wird diese Auffassung durch die Bedeutung des Verbums צרר; denn צ׳ heisst etwas in etwas einwickeln und binden, so dass und damit es eben nicht herausfällt und losgeht, das geht grade aus den von Del. angeführten Stellen (30 4. Job 28 8) deutlich hervor. אבן allein ist doch wohl auch Zch 3 9 ein Edelstein, in den Gravuren geschnitten werden, vgl. Wellh. zur Stelle, auch I Chr 29 8. v. **9** Schwerlich soll gesagt werden, dass »Thoren ein solches Witzwort . . . nur gebrauchen zur Verwundung und Erbitterung anderer, wie ein Trunkner sich des spitzen Instrumentes, dessen er habhaft geworden, zu plumpen Neckereien und als einer willkommnen Waffe seiner Rauflust bedient« (Del.) — ein Dorn in der Hand eines Trunknen ist doch eine zu lächerlich harmlose »Waffe«, wo dem Verf. ein ganzes Arsenal 25 17 zu Gebote steht. Vielleicht soll gesagt sein, dass dem Betrunknen im Falle oder in bewusstlosem Zustande, der Dorn in die Hand fährt, er sich so selbst verwundet; ebenso verwundet sich der Thor selbst mit dem Maschal, vgl. ꝯ 19 12. v. **10** ist in dem überlieferten Text völlig unverständlich. Die einzelnen Worte sind zwar übersetzbar, aber einen Sinn in das Ganze zu bringen haben sich alle Kommentatoren vergebens bemüht. Die Alten verstanden רב gewöhnlich von Gott oder einem Menschen (Mercer.), die neueren (Ewald, Berth.) erklären das Wort »Schütze« (nach Job 16 13), Hitz. Del. Now. übersetzen: »viel bringt hervor alles« — ein Gedanke, der in dieser Allgemeinheit entweder unverständlich oder falsch ist. Das zweite Glied übersetzt Del.: »aber des Thoren Lohn und Lohnherr fahren dahin« — eine Zusammenstellung, die nur der Erfinder begreiflich finden kann. Da thut man jedenfalls besser, sich bei dem Texte der LXX zu bescheiden:

רב מחֻלל כל בשׂר כסיל
וישׂבר עֶברתם

d. h. Viel geschlagen wird alles Fleisch des Thoren
Und ihr Übermut wird gebrochen.

Gegen diese Übersetzung ist weder von Seiten des Inhaltes noch der Grammatik etwas einzuwenden, abgesehen von Kleinigkeiten, wie z. B. in 10a Singular, in 10b Plural und dem etwas störenden כל. Vgl. Ps 32 10 (34 20). v. **11** will sagen, alle Belehrung nützt bei dem Thoren nichts, er wird nicht klug. v. **12** ist gebaut wie 22 29. Das erste Glied ist Frage, resp. Bedingungssatz, und das zweite Glied leiten wir ein mit »so wisse«.

[15]Der Faule steckt seine Hand in die Schüssel,
Und ist zu träge sie zu Munde zu führen.
[16]Der Faule kommt sich weiser vor,
Als sieben, die klug zu antworten verstehen.
[17]Wie wenn einer einen vorbeilaufenden Hund beim Ohre fasst,
So ist's, wenn einer sich ereifert über eine Sache, die ihn nichts angeht.
[18]Wie einer der sich närrisch stellt und dabei Brandfackeln, Pfeile und Verderben schleudert,
[19]So ist ein Mensch, der gegen seinem Nächsten heimtückisch handelt,
Und dabei sagt: du weisst ja, ich scherze nur.
[20]Wenn das Holz alle wird, geht das Feuer aus,
Und wo kein Ohrenbläser ist, ruht der Streit.
[21]Schwarzkohlen zu Glühkohlen und Holz zu Feuer,
Und ein händelsüchtiger Mensch um Streit zu entflammen.
[22]Die Worte des Verleumders sind wie . . . .
Sie gleiten hinab in das innerste Eingeweide.
[23]Silberschaum über irden Geschirr gezogen —
Liebeglühende Lippen bei einem boshaften Herzen.
[24]Mit seinen Worten verstellt sich der Feind,
Aber in seinem Innern legt er Trug zurecht;

---

v. **13** Vgl. 22 13. v. **15** Vgl. 19 24. LXX lassen den Faulen die Hand in den Busen (חיק) stecken, was ein Zeichen des Nichtsthuns ist, vgl. Ps 74 11. v. **16** Das kurze Leben geniessen und bedenken, dass man in den שאול nichts mitnehmen kann, ist allerdings Klugheit und so kommt sich der Faule in seiner Faulheit, indem er in behaglicher Ruhe das Leben geniesst, als der einzig kluge vor, er dünkt sich klüger, nicht nur wie gewöhnliche Menschen, sondern sapientior sibi videtur septem i. e. multis respondentibus scientiam i. e. vel sapientissimis, qui vogati de quavis re sciant respondere et scite atque apte respondere. Merc. v. **17** Eins ist so thöricht und gefährlich wie das andere. Die Weisen warnen öfter davor, sich nicht thöricht in fremde Sachen zu mengen. So mahnt Menander davon ab, sich nicht zum Schiedsrichter zwischen Brüdern aufzuwerfen, wovon man nur Ärger und Verdruss habe. עבר־ zieht Del. vielleicht mit Recht zur ersten Vershälfte. Ob man aber die beiden Glieder so eng als Subjekt und Prädikat verbinden darf, wie Del. thut, ist fraglich; sie stehen wie in den vorhergehenden Sprüchen lose als Bild und Sache neben einander. v. **18—19** v. 19 zeigt uns einen Menschen, der seinen Nächsten tückisch zu Grunde richtet und sich dabei den Anschein giebt, als ob's ja kein Ernst wäre, als ob er Spass machte, sich nur so stelle. Von einem solchen Menschen muss auch in dem Vers 18 die Rede sein. Das Schleudern der Mordwerkzeuge entspricht dem רמה 19a, so muss כמת' den Zug wiedergeben, dass er es so darstellt, als ob's im Spass geschähe. מתלה' ist keine hebr. Wurzel, das entsprechende syr. Wort lautet אתלהלה und bedeutet obstupescere, perturbatum esse. Danach übersetzt man: wie ein Unsinniger etc. Aber von obstupefactus zu ein Unsinniger, Verrückter ist noch mancher Schritt und dann passt diese Bed. gar nicht; denn es darf hier nicht von einem wirklich Verrückten die Rede sein, sondern nach 19b von einem der sich nur närrisch stellt. Man lese כמתהולל statt כמתלהלה, Syrer las כמתהלל. הלא führt das Folgende als bekannt an, vgl. 24 12. v. **20** Zorn und Streit werden verglichen mit einem Feuer; der נ' bläst das Feuer an und unterhält es. Σ 28 10ff. v. **21** Kohlen und Holz dienen dazu, um Feuer zu nähren, so dient der H. dazu etc. Zweck und Folge fallen in dem ל zusammen. v. **22** Vgl. zu 18 8. v. **23** Das Bild steht unvermittelt neben der Sache, ohne dass etwa das erste Glied Prädikat zum zweiten ist. Wie der Überzug von Silberschaum den Thon verdecken soll, so die liebegl. Lippen das bosh. Herz. Bei ש' ד' braucht man nicht gerade an brünstige Küsse zu denken, es sind heisse Freundschaftsversicherungen, Schwüre etc.

[25]Wenn er freundlich redet, trau ihm nicht,
Denn sieben Greuel sind in seinem Herzen.
[26]Es versteckt sich Feindschaft in Trug,
Aber in der Gerichtsversammlung wird seine Bosheit aufgedeckt.
[27]Wer eine Grube gräbt, fällt in sie hinein,
Und wer einen Stein rollt, auf den fällt er zurück.
[28]Die Lügenzunge hasst . . . . .
Und ein glatter Mund bringt zu Falle.

27 [1]Rühme dich nicht des folgenden Tages,
Denn du weisst nicht, was der Tag bringen wird.
[2]Es rühme dich ein andrer und nicht dein Mund,
Ein Fremder und nicht deine Lippen.
[3]Gewicht des Steines und Last des Sandes —
Aber der Ärger über einen Thoren ist unerträglicher als beides.
[4]Grimm der Wut und Überfluten des Zornes —
Aber wer hält Stand vor Eifersucht?

---

gemeint, ebenso wie $16_{27}$. v. **24—25** שית מ' wird schwerlich bloss bedeuten »Trug hegen«; man sagt ש' מוקש, ש' ארב und so auch, mit Übergang des Bildes in die Sache, ש' מרמה, ganz ebenso wie man statt כרה שחת sagen kann כ' רעה $16_{27}$ und manches derartige. Der Inhalt ist derselbe wie Σ $12_{10ff.\ 16ff.}$; die sieben G. 25b sind zu verstehen wie Mt $12_{45}$. v. **26** תכ' soll nach der Vokalisation Imperf. Hithpael sein mit der einige male überlieferten Assimilation des ת an כ; sonst könnte es auch Imperf. Niphal sein wie das entsprechende תגלה. Die Person zu dem Suffix in רעתו 26b ist, wie bisweilen, aus dem Abstr. שנאה herauszunehmen. משאון, nur hier, Erweiterung von einem vorauszusetzenden משא = Täuschung, von השיא seducere. קהל ist in den Sprüchen, ebenso wie gewöhnlich *ἐκκλησία* oder כנושתא bei Sirach, nicht schlechthin die Gemeinde, was hier ganz nichtssagend wäre, sondern die zum Gericht auf den רחובות versammelte Gemeinde, vgl. zu $5_{14}$, so dass בקהל sachlich dasselbe wie בשער. v. **27** Einer der Hauptsätze der Schriftgelehrsamkeit ist, dass das Unheil, das der Frevler seinem unschuldigen Nächsten ersinnt, auf ihn selbst fällt, oder dass, anders ausgedrückt, *δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται* ΣΣ $11_{16}$. So werden z. B. im Daniel die Ankläger immer von denselben Strafen ereilt, die sie dem Daniel (oder seinen Freunden) zugedacht hatten, verbrannt, in die Grube geworfen etc.; derselbe Gedanke in Esther und andern jüdischen Geschichten. Einen Stein rollen oder werfen auf jemand ist nach ꝏ $27_{25}$ ein Bild für heimliches böses thun, ebenso wie eine Grube graben. Die Wahl des etwas sonderbaren גלל erklärt sich wohl daraus, dass man sagen kann גלל חרפה על פ' (vgl. Ps $119_{22}$). v. **28** Unerklärlich ist דכיו 28a; jedenfalls ist ל' שקר = der Lügenhafte Subjekt wie פה ח' 28b, und ד' Objekt wie מדחה. Del. erklärt nach älterem Vorgange: die Lügenzunge hasst die, welche sie zermalmt; aber abgesehen von der Plattheit dieses Gedankens ist דך reines Adjektivum, bedeutet nicht der Zermalmte. LXX scheinen an das aram. דַכיות gedacht zu haben.

Cap. 27. v. **1** Gott ist unberechenbar in seinem Vorhaben ($25_{2}$), heute giebt er Ehre, morgen nimmt er sie: das menschliche Geschick, Armut und Reichtum, sind in beständigem Wechsel. Dessen sich erinnernd, ist der Weise im Glück bescheiden und demütig ꝏ $3_{17}$. Σ $18_{25f.}$ Baruch *α* 2. Menander S. 66 Ende. v. **2** Für ולא פ' ist ואל פ' notwendig. v. **3** Ein schwerer Stein und (etwa nasser) Sand wiegen schon schwer, wenn man sie zu tragen hat, aber unerträglich ist der Ärger, den ein Thor verursacht. Dass ein Thor ärgerlich ist, kommt zwar manchmal vor, obgleich alberne Lustigkeit ihn viel besser charakterisiert, immer aber passt, dass er den verständigen Leuten Ärger bereitet; deshalb fassen wir besser אוי' als im Gen. causae zu כעס stehend. So heisst es Σ $21_{16}$: das Geschwätz des Thoren ist wie eine schwere Last auf dem Wege und $22_{14f.}$: Was ist schwerer als Blei? sein Name ist der Thor; Sand und Salz und Eisenlast zu tragen ist

[5]Besser ist offen ausgesprochene Rüge,
Als aufgegebene Freundschaft.
[6]Aufrichtig gemeint sind die Schläge vom Freunde,
Dagegen zahlreich sind die Küsse des Feindes.
[7]Wessen Hunger gestillt ist, der vertritt Honigseim,
Aber ein Hungernder — alles Bittre ist (ihm) süss.
[8]Wie ein Vogel, der von seinem Neste verscheucht ist,
So ist ein Mann, der von seinem Platze vertrieben ist.
[9]Öl und Räucherwerk erfreut das Herz,
Aber zerrissen wird es von Traurigkeit des Gemütes.

---

erquicklich gegen einen Narren. v. **4** Der Vers ist ähnlich gebaut, wie der vorhergehende, indem die weniger schrecklichen Dinge absolut voraus gestellt werden; die Form ist ähnlich wie wenn Σ $25_{13}$ gesagt wird: *πᾶσαν πληγήν, καὶ μὴ πληγὴν καρδίας* etc. Wütenden Grimm und Zorn kann man zur Not noch aushalten, aber Eifersucht leidet keinen Widerstand. Zu dem Ausdruck 4b vgl. Ps $147_{17}$. v. **5** Der Spruch vergleicht zwei Thaten in ihrem Erfolg mit einander. Bei der einen spricht einer seinem Freund den Tadel offen aus, bei der andern »versteckt er die Liebe« d. h. streicht sie aus, giebt die Freundschaft auf (Hos $13_{14}$b), zieht sich von dem Nächsten zurück, ohne ihm zu eröffnen, was er gegen ihn hat. Durch solche Handlungsweise versperrt er den Weg der Verständigung. Deshalb mahnt Sirach (Σ $19_{15}$), den Freund offen zu tadeln, denn dabei wird oft herauskommen, dass manches nur grundlose Verläumdung ist, die ihm seine Feinde zugetragen haben. Del. meint, eine »verborgene Liebe« wäre die Liebe dessen, der seinen Nächsten fort und fort der Innigkeit und Treue seiner Freundschaft versichert, aber in der Stunde der Not ihn hilflos lässt. Aber wie kann man eine solche Handlungsweise nennen »Liebe verbergen« und wie kann eine solche thatenlose Liebe eine »verborgene L.« genannt werden! Wir würden im D. besser die Partizipien als Substantive selbständig machen, grade wie $13_{12}$, und übersetzen: besser ist offene Aussprache d. R., als Aufgeben der Fr. v. **6** Der Freund schlägt d. h. schilt, tadelt, straft, dagegen der Feind küsst dich, oder vielmehr k. dich nicht nur, sondern überhäuft dich mit Küssen d. h. Liebesbezeugungen. Das ist der Gegensatz zwischen beiden Gliedern, die verschiedene Art, wie sich der Freund und der Feind gegen dich benimmt, weniger das, dass die Schläge des einen aufrichtig sind, die Küsse des andern falsch. עתר ist hier nicht das hebr. Wort = bitten (die Gottheit), sondern ist aramäisch = hebr. עשר, reichlich sein. v. **7** נ' שבעה wäre mit »satte Seele« nur sehr unvollkommen wiedergegeben; ausführlich etwa: einer, dessen Hungergefühl gestillt ist. נ' vertritt die Person, doch in einer ganz bestimmten Modalität, als fühlende und begehrende. Wer z. B. an Ehren- und Gunst-Bezeugungen gewohnt ist, oder mit Lob und Preis verwöhnt ist, macht sich nichts mehr draus, wem es aber was neues ist, der schlingt die anerkennenden und lobenden Worte etc. gierig hinab. v. **8** Das Heim jemandes ist sein רבץ ($24_{15}$) oder sein קן (Job $29_{18}$). Einer, der so von seinem »Neste« fliehen muss ist etwa der, den der Schuldner von Haus und Hof jagt, so dass er unter fremden Leuten bettelnd umherirrt, vgl. Σ $29_{18}$. Zum Bild vgl. Jes $10_{14}$. v. **9** ש' und קט' sind die Attribute oder vielmehr Embleme der Festesfreude und der Gastereien; zu שמן vgl. $21_{17}$. Solche Festgelage machen einen zum טוב-לב. Die zweite Vershälfte ist unverständlich. Del. übersetzt: »und süsse Freundesrede aus ratfertiger Seele« sc. erfreut ebenfalls das H. und erklärt: Süssigkeit des Freundes (indem das Suffix in רעהו »für die Vorstellung zurücktritt«) ist süsser Zuspruch des Freundes, מע' נ', der aus ratfertiger Seele kommt — erfreut auch und zwar noch mehr als jene Wohlgerüche. Aber רעהו ist nicht soviel wie רע, מתק kann nicht sein »süsser (tröstlicher) Zuspruch« und עצ' נ' ist nicht »ratfertige Seele«. Es bleibt nichts übrig als bei der von Del. verachteten alexandrinischen Weisheit Hilfe zu suchen. Man lese im Anschluss an LXX

[10] Deinen Freund und deines Vaters Freund verlass nicht,
Und in's Haus deines Bruders komm nicht am Tage deiner Not,
Besser ist ein nahestehender Nachbar als ein entfernter Bruder.
[11] Sei klug, mein Sohn, und erfreue damit mein Herz,
Damit ich dem, der mich schmähet, erwidern kann.
[12] Der Schlaue sieht ein Unheil, verbirgt sich,
Einfältige gehn weiter, erleiden Verlust.
[13] Nimm seinen Mantel, denn er hat für einen andern gebürgt,
Und um eines Fremden willen pfände ihn.
[14] Wer seinen Nächsten segnet mit lauter Stimme am Morgen ganz frühe,
Als Fluch wird es dem angerechnet.

---

ומתקרע מעצבת־נפש

das dem ישמח־ entsprechende מתק' gehört zu לב (Jo 213); ebenso ist עצ' נפש eine geläufige Verbindung, die Ps 133 wie hier herzustellen ist. v. **10** Drei Sprüche, die nichts mit einander gemein haben, in einen zusammengestellt. Die Freunde des Vaters sind ein Teil der Erbschaft, die der Sohn übernimmt, sie nicht zu verlassen ist Ehrenpflicht. Deshalb heisst es Σ 306, wenn der Vater eines tüchtigen Sohnes stirbt, macht's ihm keinen Kummer, er hinterlässt sein Ebenbild — *καὶ τοῖς φίλοις ἀνταποδίδοντα χάριν*. Die beiden letzten Sprüche dieses Verses könnte man zusammenfassen; jedenfalls liegt in קרוב und רחוק der Begriff »hilfsbereit« und »ausweichend«. v. **11** Der Vater eines thörichten Sohnes muss bei seinen Mitbürgern allerhand Schmähungen hören, als ob er ein ganz besonders verruchter Mensch und von Gott verflucht sei, dass er mit einem solchen ungeratenen Kind gestraft sei. Wenn aber der Sohn weise ist, und es schmäht den Vater doch vielleicht jemand, dann kann er dem gleich den Mund stopfen. Dass der Vater in unsrem Spruche jetzt geschmäht wird und nun seinen Sohn ermahnt, durch Klugwerden ihm ein Mittel in die Hand zu geben, damit er denen, die ihn jetzt schmähen, begegnen kann, liegt nicht in dem Spruche. Das Partizip חרפי enthält wie oft die Modalität = griech. Partizip mit *ἄν*. חכם kann heissen sei klug, werde k. oder handle k. v. **12** Der Spruch fand sich fast wörtlich so bereits 223; nur fehlen dort die ungefügen Asyndeta. v. **13** Vgl. 2016, wo das Ketib richtig נכרים hat; so oder einfach נכרי ist auch hier zu lesen. Die Auffassung von נכריה neutrisch = fremde Sache ist nicht möglich. v. **14** Eine solche ברכה am ganz frühen Morgen, wenn man noch nicht weiss מה ילד יום (v. 1), בקול ג', so dass man allen zuschreit, wie reich, wie glücklich etc. der Betreffende ist — vgl. ꝏ 295: — על נכסא דחברה מרים קלה —, ist nicht nur Thorheit, sondern es liegt darin zugleich Missgunst und der Wille des רע־עין (vgl. Σ 3412), das Schicksal zu beeinflussen. Wie der Betreff. selbst immer fein demütig sein soll, im Glück an das Unglück denken, sich daran erinnern soll, dass אחרית השמחה תוגה ist, man den Tag nicht vor dem Abend loben soll, weil alles hinieden vergänglich und wechselnd ist (Baruch α 2. Σ 1825: *ἀπὸ πρωίθεν ἕως ἑσπέρας μεταβάλλει καιρός*. Menander S. 66) — so ist auch ein Lobpreis seines Glückes durch andre dem Fortbestand desselben gefährlich, das numen wird dadurch gewissermassen auf den betr. Glücklichen aufmerksam; wie das Verfluchen des unglückl. Feindes das Glück auf ihn herabziehen kann, so kann umgekehrt eine solche vorlaute ברכה das Unheil auf den andern herabziehen, also den Erfolg einer קללה haben. Die ברכה wird dem מברך als Fluch gerechnet, d. h. es wird (von Gott) so angesehen, als ob er keine ב' sondern eine קל' gesprochen hätte. Dem Spruche liegt das Gefühl zu Grunde, dem etwa auf heidnischem Gebiete das Grauen vor dem Neide der Götter entspricht. Die Zeitangaben 14a sind natürlich bildlich zu verstehen: am frühen Morgen seines Glückes, wo es kaum angefangen hat. Die gewöhnliche Erklärung, die in der בר' die captatio benevolentiae einer eigennützig berechnenden Bedientenseele (Del. Merc.: affectata fausta proclamatio . . . . a parasitis et mensarum asseclis) erblickt, hat im Text wenig und im Gedankenkreis des Spruchbuches keinen Anhalt, spez.

[15]Ununterbrochnes Tröpfeln am Regentage,
Und ein zanksüchtiges Weib gleichen einander.
[16]. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
[17]Eisen wird an Eisen geschärft,
Und ein Mensch schärft das Äussere des andern.
[18]Wer einen Feigenbaum wartet, wird seine Frucht essen,
Und wer seinen Herrn bedient, der bekommt Ehre.
[19]Gleichwie ein Gesicht gegen das andre,
So ist das Herz der Menschen verschieden.
[20]Hades und Hölle werden nicht satt,
Und die Augen der Menschen werden auch nicht satt.
[21]Der Tiegel für's Silber und der Schmelzofen für's Gold —
Und ein Mensch gemäss seinem Lobe.

---

kommt bei ihr die Betonung des frühen Morgens nicht zu ihrem Rechte. v. **15** Weil beide den Aufenthalt im Hause zur Qual und Unmöglichkeit machen vgl. 19 13b, סגריר kommt nur hier und in der nachbibl. Sprache vor. Die Form נשתוה, von שוה abzuleiten, ist wohl kaum ein im AT zweifelhaftes Nithpael — man erwartete dann Verdoppelung des ו und das Feminin. —, sondern 3 p. s. f. Niphal, verschrieben für נִשְׁוְתָה oder נִשְׁוָתָה, wie herzustellen sein wird. Das Dach bestand aus Balken, Brettern und darüber eine Lehmschicht. Es hatte ארבות (nicht etwa = Fenster, wie man immer falsch übers.!), durch die der Rauch abzog. Bei Regenwetter müssen diese 'א geschlossen werden, vgl. Gen 7 11. v. **16** An dem überlieferten Texte wird jeder Erklärungsversuch zu schanden. LXX lasen 16a

צפון הצת רוח

16b ist etwa zu l. נשמתו יתן קרח vgl. Job 37 9f. oder מים יקפיא 'ל, vgl. ס 43 20; der Sinn war jedenfalls so. v. **17** Das erste יחד erklärt man als Jussiv des Kal von חדה = חדד, also: Eisen werde scharf an E.; das zweite יחד soll Jussiv des Hiphil von demselben חדה sein. Bereits Mercer. führt als Beispiel die entsprechende Form יגל an, die sowohl Imperf. Kal als I. Hiphil sein kann. Aber eine Wurzel חדה neben und gleich dem gebräuchl. חדד kommt im AT und in den Dialekten nicht vor und die Wahl des Jussiv ist ohne Sinn. Man lese das erste יחד jochad Imperf. Hophal, und fasse das zweite als Imp. Hiphil. Die zweite Vershälfte erklärt man, dass ein Mensch durch den andern abgeschliffen, poliert wird, syr. אסתקל vgl. ℘ 3 29. v. **18** Der Lohn für die treue Pflege des F. ist die Frucht, und der Lohn für eifrigen Dienst ist כבוד. Jemanden ehren hat im Hebr. eine viel materiellere Bedeutung als im Deutschen = jemanden reichlich beschenken, vgl. zu 3 9. v. **19** Das Gesicht ist nach der Anschauung des Spruchdichters der Spiegel des Herzens: ein vergnügtes H. macht ein vergnügtes Gesicht und umgekehrt. Mit dem überlieferten כמים 19a ist nichts anzufangen, wie die Erklärer, z. B. Del., genugsam beweisen. Wenn man aber meint, das *ὥσπερ οὐχ ὅμοια* der LXX ginge auf hebr. כאין למים zurück, so kennt man die Übersetzungsart des Griechen schlecht, dem es gar nicht darauf ankommt, hier und da eine Negation einzufügen, um den Sinn, wie er ihn verstand, wiederzugeben. Bereits Vogel hat vortrefflich konjiciert כמו statt כמים, eine Konjektur, die durch Σ 34 27 bestätigt wird; hier ist nämlich ebenfalls כמו (Grieche) mit כמים (Syr. 31 27) verwechselt worden. כמו lasen auch LXX, die den Sinn ganz richtig wiedergaben, was die Erklärer übersehen haben. v. **20** Zur ersten Hälfte vgl. 30 15ff.; das singuläre אבדה ist = אבדון. In den Augen des Menschen, besonders des רע־עין, liegt die unersättliche Gier der נפש; vgl. ס 40 22 *χάρις καὶ κάλλος* יחמדו עין, Job 31 1, besonders Eccl 4 8. v. **21** Was Silber und Gold wert sind, sieht man beim Schmelzen im Ofen, was der Mensch wert ist, merkt man an dem öffentl. Ruf, den er hat. Die Meinung der Menschen über einen ist in den Sprüchen immer das entscheidende, dass man in der

[22]Wenn du den Thoren im Mörser zerstossen würdest mitten unter . . . . mit dem Stampfer,
So würde seine Thorheit doch nicht von ihm weichen.
[23]Kümmere dich um das Aussehen (?) deines Kleinviehes,
Und lenke deine Aufmerksamkeit auf Heerden;
[24]Denn nicht für immer währt Besitz,
Bleibt etwa ein Diadem von Geschlecht zu Geschlecht?
[25]Ist verschwunden das Gras und zeigt sich das frische Grün,
Und sind eingesammelt die Kräuter der Berge,
[26]So dienen Lämmer zu deiner Kleidung,
Und Kaufpreis für einen Acker sind die Böcke,
[27]Und reichlich Ziegenmilch zu deinem Unterhalt, zum Unterhalt deines Hauswesens,
Und Lebensunterhalt für deine Mägde.

---

*ἐκκλησία* gut angeschrieben ist, einen guten Namen und Ruf hat, das Ziel aller Weisen. Die Anordnung der Begriffe ist in den beiden Vershälften nicht ganz parallel, wie öfter; genauer sollte es heissen: was der Schmelztiegel für S. und G. ist, das ist der מהלל für die Beurteilung des Menschen. 21a stand schon 17 3a. v. **22** כתש ein aram. und syr. Wort. הריפות (mit Artikel?) kommt noch IISam 17 19 vor, ohne dass die Bedeutung zweifellos wäre. LXX haben dort das hebr. Wort, das sie aber *αραφωθ* lasen, während die Complut. es mit *παλάθη* übersetzt. *Π.* ist eine trockne Masse aus zerstossnen Früchten, hauptsächlich Feigen (daher öfter דבלה = *παλάθη*), von der man mit der Axt Stücke abschlägt, die wie Brod gegessen werden. Auch die Bedeutung von עלי ist nicht sicher. כתש ist zerquetschen, in der Mischnah gebr. vom Zerquetschen der Oliven; zweifellos ist vom Zerquetschen saftiger Früchte im Bild die Rede, nicht vom Zerstossen trockner Dinge zu Pulver. v. **23—24** Der Angeredete wird ermahnt, sich um seinen Besitz an צאן — denn בקר kommt in der Gegend von Jerusalem in Heerden nicht fort — zu kümmern, nicht leichtsinnig in den Tag hinein zu leben, sondern acht zu haben auf seinen Besitzstand; das ist zweifellos der Sinn von 23a, weshalb es nicht wahrscheinlich ist, dass in 23b aufgefordert werden sollte, auf Heerden, d. h. auf Erwerb von Heerden, bedacht zu sein: der Verf. ermahnt ein treuer Wirt zu sein, der sich um das Seine kümmert, nicht aber dazu, weitere Heerden zu erwerben. Deshalb liest man besser mit LXX in 23b לעדריך, wodurch der Sinn des Verses einheitlich wird und dieselbe Ermahnung enthält wie Σ 7 22: *κτήνη σοί ἐστιν; ἐπισκέπτου αὐτά.* Die Mahnung v. 23, sich um den vorhandnen Viehstand sorgsam zu kümmern, wird damit begründet, dass ja חסן, Wohlstand, nicht immer währe, leicht entfliege (23 5) und deshalb der grössten Treue und Aufmerksamkeit bedürfe; vgl. Menander S. 66: »denn nicht beständig ist Reichtum und nicht unabänderlich Armut«. חסן heisst Wohlstand und Besitz, ganz allgemein, nicht etwa, wie die Komment. erklären, Geld und bewegl. Vermögen, im Gegensatz zu Grundbesitz oder Besitz an Vieh, vgl. Mercer. opes non stabiles. Ganz schief und missverständlich wäre die Begründung mit כי v. 24, wenn unter חסן der v. 23 genannte Heerdenbesitz nicht eingeschlossen wäre. Der ח' besteht gerade hier in den v. 23 genannten Dingen und weil dieser ח' vergänglich ist, deshalb ermahnt der Spruchdichter den Besitzer, persönlich sich darum zu kümmern. Wenn נזר 24b richtig überliefert ist, wird man den Sinn nach Σ 10 8a verstehen müssen: *βασιλεία ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος μετάγεται.* v. **25—27** Del. fasst gewiss mit Recht (wie Raschi) v. 25 als Vordersatz zu v. 26. Die Zeit ist nicht, wie ältere Erklärer annehmen, das Frühjahr, sondern der Herbst, wo man sich wärmer kleidet und wo der Viehbesitzer seine Böcklein verkauft, um einen Acker zu kaufen oder zu pachten. Im einzelnen ist manches fraglich, so v. 25 der Gebrauch der גלה und der von חים 27b.

28 [1] Es flicht der Frevler, ohne dass ihn einer verfolgt,
Dagegen der Gerechte fühlt sich sicher wie ein Löwe.
[2] Um der Sünde des Landes willen sind zahlreich seine Fürsten,
Und um eines verständigen Mannes willen . . . . . . .
[3] Der Frevler, der den Armen drückt,
Ein Platzregen, der kein Brot bringt.
[4] Die sich nicht um Weisung kümmern, preisen den Frevler,
Aber die sie befolgen, kämpfen gegen sie.

---

Cap. 28. v. **1** Der Fluch Lev $21_{36}$ (Dtn $28_{28}$) ist von dem sündigen Volk auf den einzelnen Frevler übertragen; vgl. auch Job $15_{20}$ff. Der Gerechte ist unerschrocken, denn er ist sich seiner תמה und יראה bewusst, vgl. Job $4_{6}$. Der Pluralis נסו ist bei dem Subjekt im Singul. ebenso unerklärlich wie der umgekehrte Fall im zweiten Gliede; an solchen regellos wechselnden Kleinigkeiten des überlieferten Textes wird jede gramm. Erklärung zu Schanden. יבטח ist Prädikat zu צד', wie כ' zu רש'. v. **2** Die beiden letzten Worte übersetzt man: hat das Recht Bestand. Aber ob כן so schlechthin »das Recht« bedeuten kann, ist sehr fraglich; der Gebrauch des adjektiv. כן ist auf ein paar bestimmte Phrasen beschränkt. Auch wäre מאריך ein unpassend gewähltes Verbum zu diesem Subjekt, denn האר' sc. ימים wird gewöhnlich von Personen gebraucht in der feststehenden Bedeutung: ein hohes Alter erreichen. Wahrscheinlich ist der Text verderbt. Das anstössige יאריך fällt in LXX weg und ist gewiss nur eine Dublette von ידעכן (mit der öfteren Verwechslung von ע und א). ידע ist mit כן zusammenzufassen als ידעכן oder auch ידעכם = *κατασβέσει αὐτάς*, also etwa das Imperf. Piel von דעך und ב vor אדם ist zu streichen. Auch die erste Vershälfte ist, für sich betrachtet, nicht recht verständlich; denn dass die Sünde der Unterthanen Vielherrschaft zur Folge hat, ist ebenso falsch als Thatsache wie auffällig als Strafe, und von einer Erinnerung an historische Zustände, wie etwa im Nordreich Israel, kann in unserm Spruchbuch keine Rede sein. LXX geben den passenden Gedanken: *δι' ἁμαρτίας ἀσεβῶν κρίσεις ἐγείρονται, ἀνὴρ δὲ πανοῦργος κατασβέσει αὐτάς*, lesen also statt ארץ etwa עריץ und statt שריה ein Passiv von עיר oder גרה und vokalisieren רִבים. So ergäbe sich die Übersetzung:

Durch einen gewaltthätigen Menschen werden Streitigkeiten entzündet,
Aber ein verständiger Mann erstickt sie.

v. **3** Der MT hat: Ein Mann der arm und die Niedern bedrückt — was natürlich nicht richtig sein kann, denn das עשק ist immer die Sache des gottlosen Reichen und ג' רש ist, wie Del. bemerkt, eine beispiellose Wortverbindung. Aber mit Del. (nach Hitz.) ג' ראש zu schreiben und zu erklären: ein Mann, der Haupt ist etc. verbessert weder Sinn noch Ausdruck. Man lese mit LXX ג' רשע ע', vgl. $13_{8.\,23}$. Der Vergleich ist so zu explizieren: nicht der Frevler ist ein solcher Platzregen, sondern das frevelhafte Handeln des ר' gleicht in seiner Wirkung und seinen Folgen für ihn selbst einem P.: der Reichtum kommt wie die wilde Flut in's Haus geströmt, aber versiegt eben so schnell wieder und lässt nur Zerstörung zurück, zeitigt keinen ruhigen Genuss. Ähnlich ist das Bild ס $40_{13}$ vgl. dazu ThLZ 1897 No. 6 S. 163 (Smend). v. **4** תורה heisst schlechthin die Weisung, die dem Menschen durch die Lehrer (Eltern) zu Teil wird; ihr Inhalt sind nicht irgend welche spez. religiöse Wahrheiten, sondern es sind Mahnungen und Regeln, wie man sicher durch's Leben kommt, ohne von der Strafe ereilt zu werden, wie man sich das Wohlgefallen Gottes und der Menschen erhält. Von dem göttl. Gesetze oder der hlg. Schrift wird ת' in unserm Spruchbuche nicht gebraucht, sondern immer von diesen moralisierenden guten Lehren — alles was in unsrem Buche sich an solchem Inhalt findet, ist תורה. Freilich ist diese ת' oder ת' aus dem *νόμος ζωῆς καὶ σοφίας* geflossen und nimmt als solche göttliche Autorität in Anspruch. ע' תורה sind nicht etwa ausgesprochene Abtrünnige, Apostaten, die sich von der Religion der Väter losgesagt haben, sondern solche, die die guten Lehren ihrer Eltern und Lehrer in den Wind

[5]Menschen von böser Art verstehen nicht, was recht ist,
Die aber den Herrn suchen verstehen alles.
[6]Besser ist's, wenn einer arm ist und einfältig wandelt,
Als wenn einer krumme Wege schleicht und reich ist.
[7]Weisung merkt sich ein verständiger Sohn,
Wer aber mit Schlemmern umgeht macht seinem Vater Schande.
[8]Wer sein Vermögen mehrt durch Zins und Aufschlag,
Sammelt es an für den, der den Armen Barmherzigkeit erweist.
[9]Wer sich abwendet und Weisung nicht annimmt,
Dessen Gebet sogar ist ein Greuel.
[10]Wer Redliche irre leiten will auf bösem Wege,
In seine eigne Grube wird der fallen,
Aber die Unsträflichen erwerben Heil.
[11]Klug ist nach seiner Meinung der Reiche,
Aber ein Geringer, der verständig, ergründet ihn.

---

schlagen, sich nicht um sie kümmern, wie jener Mensch 5 12f.; vgl. unten v. 7. 9. Wer diese ת׳, deren Inhalt die Furcht vor Gott und dem Gericht ist, verachtet, der preist die Frevler d. h. ihr Glück, lässt sich wohl auch verlocken, mit zu machen, vgl. Ps 73. Während die ע׳ ת׳ das Los der Frevler preisen, kämpfen die ש׳ תו׳ mit allem Eifer gegen die Frevler; das Suffix in בם geht auf den Singul. רשע. Doch ist התגרה, das den thätlichen Kampf bezeichnet, etwas stark; das gewöhnl. Verbum hierfür ist התחרה. v. **5** משפט bezeichnet, was recht ist d. h. Rechte wie Pflichten im bürgerlichen Leben z. B. dass man dem Tagelöhner Lohn giebt genügend und zur rechten Zeit, dass man den Nächsten bei Kauf und Verkauf nicht betrügt etc. מב׳ יה׳ = יראי־י׳, solche die den H. immer suchen, sich um ihn bekümmern, verstehen alles, nicht im Himmel und auf Erden, sondern soweit es in diesen Kreis des משפט fällt. v. **6** Vgl. den ähnlichen Spruch 19 1. Der Dual דרכים׳ scheint auf einem Einfall der Punktatoren zu beruhen und wird zu tilgen sein. Ein מהלך בתרתין d. h. einer der auf 2 Wegen (?) geht kommt zwar nicht 𝔊 2 12, aber 𝔊 5 14 vor, bezeichnet jedoch nicht den עקש דר׳, sondern den *ψίθυρος* und *δίγλωσσος* = הלך רכיל. v. **7** In diesem V. ist so recht ersichtlich, was der Inhalt der ת׳ ist. Zu רעה זל׳ vgl. 13 20. Ein solcher Sohn bringt seinem Vater כלמה und חרפה bei andern, vgl. 27 11. v. **8** נשך sind die Zinsen von ausgeliehnem Geld, תרבית das Plus, das der Schuldner bei Rückerstattung geborgter Lebensmittel zugeben muss. נ׳ oder ת׳ vom רע anzunehmen ist verboten, Lev 25 35ff. Unter denen, die wohnen bleiben werden auf dem hlg. Berge wird Ps 15 der genannt, der nicht sein Geld gegen Zins ausleiht. Ein so unbarmherzig erworbenes Vermögen hat keinen Bestand, vgl. 13 22, sondern Gott lässt es übergehen auf einen, der es in seinem Sinne anwendet, in *δικαιοσύναις* und *ἐλεημοσύνεις* gegen die Armen. — Statt יקב׳ ist nach Del. das Kal יקבצ׳ als ältere Überlieferung herzustellen; vgl. 13 11. v. **9** Ein G. sc. vor Gott. Es giebt welche, die wohl zu Gott beten, äusserlich alle Zeremonien erfüllen, opfern (21 27), Gottes Namen und seinen Bund auf den Lippen führen, aber sich um die Weisung, die Er ihnen durch Eltern und Lehrern zukommen lässt, nicht kümmern, sondern leben, wie's ihnen gefällt; zu denen spricht Gott: Ps 50 16ff. v. **10** ד׳ ר׳ ist nicht böses Handeln, sondern eine Handlung, die unheilvoll ausläuft. Der Frevler giebt dem Redlichen schlechte Ratschläge, um ihn zu verderben, er sagt zu ihm: der Weg ist gut und sicher, den kannst du gehen — und stellt sich auf die Lauer, um sich dran zu erfreuen, wenn es dem andern schlimm geht, Σ 37 9. Aber ein solcher falscher Mensch verfällt selbst dem Unheil, das er seinem Nächsten ersonnen hatte, 26 27. v. **11** Der Reiche, dem alle seine Anschläge etc. geglückt sind, bildet sich ein, wunder wie klug zu sein, aber ein verständiger Armer durchschaut ihn doch und weiss seine klugen Pläne auszuholen. Der Spruch gilt so wenig überall, wie Dünkel und Reichtum, Armut und Weisheit zusammenfallen. Der Verfasser stellt

[12]Wenn die Gerechten triumphieren, ist gross das Festgepränge,
Wenn aber die Frevler hochkommen, werden . . . . . die Menschen.
[13]Wer seine Sünden verheimlicht, hat kein Glück,
Wer sie aber bekennt und lässt, wird Barmherzigkeit erlangen.
[14]Heil dem Manne, der beständig in der Furcht bleibt,
Wer aber sich hochmütig verstockt, fällt unheilvoll.
[15]Ein knurrender Löwe und ein gieriger Bär —
Ein frevelhafter Herrscher über einem geringen Volk.
[16]Ein Fürst klein an Verstand ist gross an Erpressungen,
Und wer unrechten Erwerb hasst, wird lange leben.
[17]Ein Mensch, gedrückt von Blutschuld,
Bis zur Grube flieht er, man helfe ihm nicht auf.

---

seinen nur unter Umständen geltenden Satz (= klug ist n. s. M. wohl mancher R.) bedingungslos hin, wie wir ähnliches schon öfter gehabt haben; es kommt ihm nur darauf an, die Klugheit als den Reichtum weit überragendes Gut hinzustellen. v. **12** עלץ jubilieren, frohlocken über den Fall der Gottlosen bedeutet zugleich objektiv: Erfolg haben, gerettet sein etc. Gott hat ein משפט gehalten, und die Frommen »sehen« den Untergang der Frevler (ראה ב). Dagegen בקום ר' d. h. wenn die Gottlosen Recht behalten haben (קום במש'), יחפש א'. יחפש bedeutet weiter nichts als: wird eifrig gesucht. Man kombiniert den Ausdruck gewöhnl. mit v. 28, wo יסתר steht und behauptet »sie werden gesucht« wäre so viel wie »sie halten sich versteckt«! Wer drückt sich wohl so aus, dass er die Folge — und nicht einmal die notwendige Folge — nennt, wo es sich um die Ursache handelt! Vielleicht ist יחפז zu lesen, wenn man nicht zu 12a wenig passend, übersetzen will: werden die M. ausgeplündert (Ob 6). v. **13** Das Busse thun (bestehend aus הודה und עזב, vgl. Σ $21_{1}$) war nicht so ein stiller Akt, wie bei uns, sondern ein öffentlicher Akt in der Gemeinde und vor der Gemeinde; daher die Mahnung, den, der Busse thut und seine Sünde bekennt, nicht zu schmähen Σ $8_{5}$ und das Gebot ꝏ $4_{22}$: rechtfertige dich nicht selbst, und schäme dich nicht, deine Versündigungen zu bekennen, vgl. auch ꝏ $5_{7}$. Job $31_{33}$f. Wer seine Sünden verdeckt, d. h. sie nicht (öffentlich) sühnt, der häuft Schuld auf Schuld, bis schliesslich die Abrechnung in der vernichtenden Katastrophe hereinbricht. Deshalb hat ein solcher schliesslich kein Glück in der אחרית, לא יצל' sc. דרכו. Wer dagegen die Sünde bei Zeiten durch Busse sühnt, erlangt Barmherzigkeit, natürl. von Gott, dessen Name hier wie häufig ausgelassen ist. Vgl. zum Inhalt Ps 32. v. **14** Zu מפחד ist als selbstverständl. Objekt der Gottesname ausgefallen. Der מק' ל' ist der, der hochmütig auf sich und seine Kraft und Klugheit vertraut, nichts nach Gott fragt = קשה לב Ez $3_{7}$. ꝏ $3_{26}$ heisst es von einem קשה לב (d. h. von einem Menschen, dessen H. ק' ist) dass sein Ende (אחרית) böse sei. v. **16** Eine Anrede an den נגיד, wie sie nach dem MT beabsichtigt scheint, ist wenig wahrscheinlich; es werden wohl die Thoren, die Frevler, die Frommen oder Gottesfürchtigen (Sirach) angeredet, aber Fürsten gehören nicht zu dem Publikum, das sich der Lehrer vorstellt. Man wird das ו vor רב mit LXX zu streichen und etwa vor שנא zu setzen haben. v. **17** Entsprechend dem ganzen Gedankenkreise der Proverbien ist hier nicht von einem wirklichen Mörder die Rede, dessen Flucht man nicht unterstützen solle, sondern der עשק ב' נ' gehört zu den »Blutmenschen« (איש דמים) im Sinne der Psalmen, vgl. zu $1_{10}$ff. $12_{6}$. $24_{11}$f. Wer den Armen ausraubt, ihm sein Hab und Gut nimmt, der vergiesst sein Blut und ist ein Mörder Σ $31_{24}$ff. und diese Blutschuld verfolgt ihn bis zur Katastrophe, vgl. Ez $35_{6}$. Diese Erklärung hat allein in dem Vorstellungskreise der Weisheitsliteratur Wurzel. Der Frevler »flieht« (v. 1) bis ihn das Verderben erreicht hat vgl. $13_{21}$a. תמך ב' heisst hier weder festhalten (um ihn dem Gericht zu übergeben) noch Halt geben (den Verfolgten(?) aufnehmen und ihm Vorschub leisten), sondern es bedeutet jemanden an der Hand nehmen, ihn stützen und ihm aufhelfen Ps $41_{13}$. $63_{9}$.

[18]Wer einfältig wandelt, erhält göttliche Hilfe,
Wer aber krumme Wege geht fällt in . . . . .
[19]Wer sein Land bebaut, hat satt Essen,
Wer dagegen unreellem Erwerb nachjagt, hat satt Armut.
[20]Der ehrliche Mann wird reichlich gesegnet,
Wer aber mit Gewalt reich werden will, bleibt nicht ungestraft.
[21]Parteiisch sein (im Gericht) ist nicht recht,
Sogar wegen eines Stückes Brot frevelt mancher.
[22]Es überhastet sich im Erwerb der Habgierige,
Und denkt nicht daran, dass ihn Mangel treffen wird.
[23]Wer einen Menschen zurechtweist wird schliesslich mehr Dank finden
Als ein glattzüngiger Schmeichler.
[24]Wer seinen Vater und seine Mutter bedrückt und denkt: es ist kein Frevel,
Der ist ein Genosse des Verderbens.
[25]Der Habgierige erregt Streit,
Wer aber auf den Herrn traut, wird reichlich gelabt.
[26]Wer sich verlässt auf seinen Verstand ist ein Thor,
Wer aber weise wandelt, der wird gerettet.

---

An dem plötzlich wechselnden Bilde darf man keinen Anstoss nehmen. v. **18** Zu דרכים vgl. v. 6. Ob באחת subito heissen kann, wie man gewöhnlich erklärt, ist fraglich. Der Syrer las בשחת. v. **19** Vgl. zu $12_{11}$. v. **20** Dem, der beim Handel und im Geschäfte die Ehrlichkeit bewahrt, lässt's Gott gelingen, er gewinnt einen soliden Reichtum, wer sich aber gierig überstürzt und alle Mittel anwendet, den ereilt Strafe. אמונה hat in den Sprüchen immer diese ganz spez. Beziehung auf die Ehrlichkeit im bürgerlichen Leben. v. **21** Zu 21a vgl. $24_{23}$. Das zweite Glied muss sich doch wohl im selben Gebiete bewegen wie das erste, so dass also der פֶּשַׁע in הכר פנים besteht. Freilich ist ja das Bestechungsgeschenk lächerlich, nein sprichwörtlich ($17_{1}$. $6_{26}$) gering, aber die Wahl ist absichtlich so niedrig getroffen; vgl. zu $22_{27}$. $6_{26}$. v. **22** Eigentl. überhastet sich im Streben nach Reichtum, stürzt gierig los auf R. = אץ להעשיר v. 20. Einen solchen Menschen muss notwendig חסר treffen, denn ein so zusammen geraffter Besitz hat keinen Bestand $20_{21}$. Zu רע־עין vgl. $23_{6}$. v. **23** Wenn der Mensch vielleicht auch anfangs die תוכחות des treuen Lehrers nicht angenehm findet, schliesslich sieht er doch ein, dass er recht hatte, vgl. zu $5_{11}$ff. אחרי scheint nach der Vokalisation ein aramäischartiges Adverb (cf. אזי) zu sein = אחרית oder באח'. Gewöhnlich fasst man אדם אח' nach den Accenten zusammen und erklärt »ein rückwärts gehender Mensch«. Aber 1) können diese beiden Worte diesen Inhalt nicht tragen, 2) ist »ein rückwärts gehender M.« für einen Menschen, der sich von Gott und dem Guten abwendet, eine unsinnige Ausdrucksweise, von der auch Jer $7_{24}$, wo היה לאחור ולא לפנים = פנה ע' ולא פנים ist, keine Spur da ist. v. **24** Vorausgesetzt ist, dass der Sohn Herr im Hause ist. Er hat die Pflicht, die alten Eltern zu unterhalten, ihnen alles zu geben, was sie an Leibes Nahrung und Notdurft brauchen. Wenn er ihnen aber das Nötige unbarmherzig abzwackt (גזל), weil er denkt es ist mein Eigentum, mit dem ich machen kann was ich will, ich habe keine Verpflichtungen etc., ist er so gut wie der schwerste Verbrecher. Vgl. hierzu $19_{26}$ und Mk $7_{10}$ff. Da von Vater und Mutter die Rede ist, an denen die גזלה verübt wird, kann von einer Antezipation der Erbschaft, wie sie die Erklärer aus $20_{21}$ herauslesen, keine Rede sein. v. **25** Der ר' נ', dessen נ' immer *ἄπληστος* bleibt, erregt Zank, nämlich bei dem Bestreben, seine Gier zu erfüllen, und — das liegt unausgesprochen in dem Gegensatz zu 25b — seine Gier bleibt trotzdem ungestillt, vgl. $10_{3}$. Zum Gebrauch von דשן vgl. $13_{4}$. v. **26** בּ' בל' ist der, der den Rat andrer nicht annimmt und ihre Warnungen verachtet in thörichter Vertrauensseligkeit; der הלך ב' der, der bei allen seinen Thaten klug und vorsichtig verfährt und andrer Rat anhört; ein solcher entgeht den Gefahren. v. **27**

[27]Wer dem Armen giebt, leidet keinen Mangel,
Wer aber seinen Blick abwendet ist fluchbeladen.
[28]Wenn die Frevler hochkommen, verstecken sich die Leute,
Und wenn sie umkommen, werden die Gerechten mächtig.

29 [1]Der, der oft zurechtgewiesen, sich hartnäckig dagegen setzt,
Wird plötzlich zerschmettert unheilbar.
[2]Wenn die Gerechten die Macht haben, freut sich das Volk,
Wenn dagegen der Frevler herrscht, seufzt das Volk.
[3]Wer Weisheit liebt macht seinem Vater Freude,
Wer aber an Huren hängt, bringt das Vermögen durch.
[4]Durch Gerechtigkeit bringt ein König sein Land in glücklichen Bestand,
Aber wer Abgaben erpresst, verstört es.
[5]Wer seinem Nächsten schmeichelnd zuredet,
Breitet ein Netz aus vor seinen Schritten.
[6]In der Sünde eines bösen Menschen liegt ein Fallstrick,
Aber der Gerechte jauchzt und freut sich.
[7]Der Gerechte kümmert sich um die Rechtssache der Armen,
Der Gottlose aber kümmert sich nicht darum.

---

Dem Armen geben macht nicht arm, sondern reich, $11_{24}$f. Das Verhältnis von נותן ל' zu אין מ' würde man vielleicht besser geben durch: wenn einer . . . . . giebt, tritt keine Verarmung ein; das Partiz. ist fast = dem Infinitiv, vgl. $13_{18}$a. $14_{22}$b. Wer dagegen seine Augen verbirgt vor dem Bettler, ihn nicht ansieht und nichts von ihm wissen will, auf den kommen die Flüche desselben $11_{26}$. $\Sigma$ $4_{4}$ff. In dem Ausdruck רב־מ' liegt aber zugleich, parallel mit אין מח' 27a, das Ergehen des Hartherzigen: ut benedictio felicitatem et omnia bona, sic maledictio infelicitatem et rerum omnium penuriam atque inopiam et mala omnia significat. Merc. v. **28** Wenn das Unheil, hier in Gestalt der Herrschaft der Gottlosen, herannaht, verstecken sich die Menschen, $22_{3}$a. ירבו צד' kann hier nicht heissen: mehren sich die G., das passt nicht in den Zusammenhang. Aus $29_{2}$ geht hervor, dass רבה soviel sein kann wie gross und mächtig sein; vgl. Job $33_{12}$. Ps $18_{36}$. Dan $2_{48}$.

Cap. 29. v. **1** In der passiven Wendung steckt wie oft als logisches Subjekt Gott. Ein א' ה' ist ein Mensch, den er oft (durch andere) zurechtgewiesen hat, und der doch seine Mahnungen nicht annahm, in den Wind schlug, vgl. Jer $7_{26}$. $17_{23}$. $19_{15}$. Vgl. $\Sigma$ $5_{7}$. **2** רבה deutlich = משל, vgl. $28_{28}$. Zum Inhalt $28_{12}$. v. **3—4** Das עשה משפט ist die Hauptaufgabe des Königs, in deren rechter Erfüllung das Wohl des Landes liegt, vgl. $\Sigma$ $10_{3}$. תרומה bezeichnet gewöhnlich die bestimmte Abgabe an das Heiligtum resp. an den Priester, nur Ez $45_{13}$ff. die Abgabe des Volkes an den נשיא, die aber durch ihn doch wieder dem relig. Zwecke zugeführt wird. Hier jedenfalls ohne jede Beziehung zum Kultus. v. **5** החליק = ה' שפתיו oder ה' דבריו; in ה' על ist nicht etwa על feindliche Beziehung, sondern wie in דבר על פל' oder ד' על־אזן־פ'. v. **6** In der S. eines bösen M. d. h. die ein b. M. thut, der Genitiv ist abundierend, liegt ein Fallstrick, der ihm s. Z. zum Verderben wird. Aber dass die Sünde dem Frevler zum Verderben werden wird, ist im Zusammenhange nicht genügend; darin, dass die Frommen 6b jubilieren, liegt, dass das Verderben bereits über den Frevler gekommen, er bereits in dem Fallstrick geraten ist. Wahrscheinlich hat man mit Syr. zu lesen נוקש: in der Sünde des bösen M. wird er (nämlich der b. M.) gefangen, während . . . v. 6b. Thöricht ist die Konjektur, die Del. von Pinsker mitteilt, denn durch die Verwandlung von פשע in פשע (gradus) und ירון in ירוץ wird der klare Sinn verdreht und verdunkelt. Zur Form ירון vgl. G-K § 67q. v. **7** Der Gerechte nimmt sich der Sache der Armen und Unterdrückten an, so wie Job $29_{12}$ff. und Daniel (Susanna), vgl. $\Sigma$ $4_{9}$f.; er macht seinen Einfluss für die Schutzlosen geltend, vertritt sie wie ein Vater. יבין ד' im zweiten Gliede ist nichts als ein umschreibender

[8]Spötter versetzen die Stadt in Aufruhr,
Aber die Weisen wissen den Zorn zu beschwichtigen.
[9]Wenn ein kluger Mann rechtet mit einem Thoren,
So mag er zürnen oder spotten — auf den macht's keinen Eindruck.
[10]Blutmenschen hassen den Einfältigen,
Und Frevler stehen ihm nach dem Leben.
[11]Seinem ganzen Unmut macht der Thor Luft,
Doch der Weise beschwichtigt ihn . . . . .
[12]Ein Herrscher, der auf Lügenwort hört —
Dessen Diener sind alle Frevler.
[13]Der Arme und der reiche Bedrücker gehören zusammen,
Beider Augen erleuchtet der Herr.

---

Ausdruck für יֵרַע. v. **8** יפיחו sie blasen an, nämlich den Streit wie ein Feuer, vgl. Σ 28 12; durch ihre boshaften Zungen hetzen sie in der Stadt alles gegen einander. Stadt = Bewohner der Stadt wie Jes 22 2. v. **9** נשׁפ' את heisst mit jemandem rechten, ihm Vorwürfe machen, ihm die Meinung sagen, mit ihm hadern und schelten. Der Weise mag alles versuchen, von der zornigen Scheltrede (גערה) bis zur Spottrede — der Thor bleibt unbewegt. Für אין נַחַת lese man א' נִחָת Part. Niphal von חתת und vgl. 17 10. Die gewönl. Übersetzung und Erklärung von 9b lautet: so zürnt der und lacht und hält nicht stille. Wenn ein Weiser mit einen Narren einen Streit auszugleichen hat, so kann der seinen Gegner nicht ruhig anhören und seine Gründe auf sich wirken lassen, braust auf oder lacht (Del.). v. **10** »Blutmenschen«, wie sie 1 10ff. gezeichnet sind. Die zweite Vershälfte ist sicher verderbt, denn die allein berechtigte Übersetzung: und Redliche trachten ihm nach dem Leben — ist sinnlos. Del. übersetzt: und Redliche — solchen trachten sie (die א' דמ') nach dem L. — aber wozu diese überraschende Inversion statt des einfachen ויב' נפשות־ישר'? warum der unbegreifliche Sprung vom Plural (יש') in den Singularis (נפשו)? Es ist für jeden Leser klar, dass da, wo jetzt das unpassende ישרים steht, das parallele Glied zu א' דמים stehen müsste, denn die Bedeutung von בקש נפש darf dem ישר' zu Liebe nicht geändert werden. Vermutlich ist ישרים verschrieben für רשים und das ist, rešājîm gelesen = רשעים. v. **11** Wenn der Thor sich geärgert hat und zornig ist, zeigt er's den Leuten unvorsichtigerweise 12 10. So wie die überlieferten Worte im zweiten Gliede lauten, sollte man meinen, dass davon die Rede wäre, dass der Weise den Zorn des Thoren beschwichtigt. Aber das gäbe, wie Del. bemerkt, keinen rechten Gegensatz zur ersten Hälfte, wo das כל — יוצ' offenbar mit Emphase steht. Der Weise zeigt sich als Weiser, indem er eben nicht wie der Thor seinen Zorn hervortreten lässt, sondern die Leidenschaft und die Zunge im Zaume hält. Dafür ist aber שבח nicht der richtige Ausdruck, denn beschwichtigen kann man nur den in die Erscheinung getretenen Zorn eines anderen. Zudem ist der Ausdruck באחור ganz unverständlich. Del. übersetzt es zwar »im Hintergrunde«, was aber offenbar ganz unbefriedigend ist, und der Einwand Hitz.'s, dass man dafür בקרבו erwartete, ist durchaus zutreffend. LXX lasen statt ישבחנה — יחשך (vgl. z. B. 17 27) was als Ausdruck für das Zurückhalten des Zornes sehr gut passt. Für das unverständliche באחור wird zu lesen sein בחרונו, oder, falls man nicht ב ח' sagen kann, wie עצר ב', einfach חרונו, vielleicht auch ח' אפו. v. **12** Sind F. oder werden F., denn qalis rex talis grex Σ 10 2. Dadurch, dass der Herrscher auf Lügen hört, macht er alle seine Diener zu Lügnern und Heuchlern. v. **13** Die Augen jemandes erleuchten = ihn sehend machen; helle Augen sind wie bei uns sehende Augen und bei der Blindheit werden die Augen dunkel. Der Ausdruck besagt, dass Gott ihnen das Leben gegeben hat und erhält. תככים, wahrscheinlich Plural zu dem Ps 10 7. 55 12. 72 14 vorkommenden תך, etwa = חמס, מרמה. Das syr. תך (תכך) entspricht 17 26 dem hebr. ענש, 22 16 dem עשק; öfter auch steht es für גזל Ez 18 7. Das Substantiv תוכא (= aram. חֲכָא mulcta) ist 19 19 das hebr. ענש. Ein איש־ת' wird also etwa dasselbe sein wie das gewöhnl.

[14]Ein König, der die Geringen wahrhaftig richtet,
Dessen Thron hat ewig Bestand.
[15]Zuchtrute und Scheltrede bringt Weisheit hervor,
Aber ein zuchtlos aufgewachsner Knabe macht seiner Mutter Schande.
[16]Wenn die Frevler mächtig werden, wächst die Sünde,
Doch die Gerechten erleben mit Freuden ihren Fall.
[17]Züchtige deinen Sohn, so wird er dich erquicken,
Und Wonnegenuss bereiten deiner Seele.
[18]Ohne Offenbarung gehn die Leute zu Grunde,
Wer aber Weisung bewahrt, Heil dem!
[19]Durch Worte lässt sich ein Sklave nicht ziehen,
Denn er versteht wohl, folgt aber nicht.
[20]Bemerkst du einen, der sich überstürzt in seinen Dingen,
(So wisse) der Thor hat mehr Hoffnung als der.
[21]Wer seinen Knecht von Jugend auf verwöhnt,
Und schliesslich wird er sein . . . . .

---

א׳ המס (א׳ המסים). v. **14** Vgl. zu v. 4. 20 28. 25 5. v. **15** יתן gebraucht wie יעשה (vgl. in עשה פרי). Es ist mit den Knaben wie mit den jungen Pferden, legt man ihnen nicht bei Zeiten Zaum und Gebiss an, sondern lässt sie frei und wild auf der Weide toben (שלח), so werden sie nichts nütze, Σ 30 8. v. **16** ר׳ ב׳ heisst mit Genugthuung etwas schauen d. h. erleben; denn ראה hat hier wie oft diese allgemeine Bedeutung (vgl. ר׳ טוב, ר׳ רע). Dies, dass sie den Fall der Gottlosen und ihre Rechtfertigung durch Gott im Gericht erleben (שמחה), ist eben der Inhalt der תקוה oder תוחלת der Frommen, 10 28. Tob 14 15. v. **17** Vgl. v. 15. הניח bedeutet jemandem נחת bringen d. h. Ruhe als Befreiung von עמל und כעס *ἀνάπαυσις τῆς ψυχῆς* vgl. Mt 11 29. מעדנ׳ eigentl. Leckerbissen, die eben die נפש affizieren. v. **18** Die Bedeutung von חזון ist hier zweifelhaft, LXX scheinen etwas andres etwa חָזֶן? gelesen zu haben, das sie mit *ἐξηγητής* wiedergeben. *Ἐξήγησις* oder *διήγησις* bezeichnet bei Sirach gewöhnlich die Lehrvorträge der Weisen, ihre Meditationen über die Schrift, was der Syrer durch שועיתא übersetzt, vgl. Σ 6 35. 8 8. (21 16) 39 2. Das entsprechende hebr. Wort ist שיח. An Propheten ist nicht zu denken, die Leitung haben die Weisen. תורה ist wie überall, nicht etwa das geschriebene Gesetz, sondern der mündliche erbaulich-praktische Vortrag der Weisen. Zu der hier von den Kommentatoren vertretnen Bedeutung von פרע vergleicht man Ex 32 25; vgl. auch ב 46 7 (falls hier nicht wie 45 23d פרץ zu lesen ist). v. **19** Bei einem ungehorsamen Sklaven muss man schärfere Mittel anwenden Σ 30 38b. In ואין מ׳ kann מע׳ sowohl Substantiv abstrakt. sein als Particip.; also: es bleibt ohne Erfolg oder er reagiert nicht darauf. ענה heisst nicht nur spez. antworten, sondern überhaupt auf eine Aufforderung hin thätig werden; so oft in den Psalmen = helfen. v. **20** תק׳ nämlich in der אחרית auf einen befriedigenden glücklichen Schluss seines Lebens. Der eigentliche Nachsatz: so wisse ist im Hebr. wie oft in dergleichen Konstruktionen (vgl. auch 22 29) unterdrückt. Der Vordersatz, nach unsrem Sprachgefühl ein Bedingungssatz, wird richtiger als Fragesatz aufgefasst, vgl. zu 9 4. Überstürzung ist noch schlimmer als Thorheit, denn der אץ בד׳ frevelt gegen den Grundsatz jedes vernünftigen Handelns: *ἄνευ βουλῆς μηδὲν ποιήσῃς* Σ 35 19. v. **21** מנון ist aus dem Hebr. unerklärlich: es kann weder Sohn (von נין), noch undankbar (Ew.) resp. Verächter (Now.), noch Brutstätte (Del.) bedeuten; auch passt keine der vermuteten Bedeutungen in den Zusammenhang. Die Erklärer stimmen darin überein, dass sie zum log. Subjekt in 21b den עבד machen; aber wahrscheinlich ist doch nicht, dass die Aussage vom begonnenen Subjekt auf das Objekt abspringt. Unmöglich wird aber die gewöhnl. Erklärung dadurch, dass mit אחרית immer das schliessliche Ergehen, das Geschick im guten oder bösen Sinne am Ende des Lebens (hier als Gegensatz zu מנער besonders deutlich) eingeführt wird; das Wort wird nie so gleichgiltig ge-

[22]Der Jähzornige erregt Streitigkeit,
Und der Hitzkopf begeht viel Frevel.
[23]Der Hochmut eines Menschen erniedrigt ihn,
Der Demütige dagegen erlangt Ehre.
[24]Wer mit einem Dieb zusammensteckt, hasst sein Leben,
Er hört die Verfluchung an und sagt's doch nicht.
[25]Menschenfurcht verursacht Fallstrick,
Wer aber auf den Herrn traut, ist in Sicherheit.
[26]Viele suchen die Gunst des Herrschers,
Doch von Gott kommt die Entscheidung eines Mannes.
[27]Ein Greuel dem Gerechten ist der Frevler,
Und ein Greuel dem Gottlosen ist der Redliche.

30 Worte des Agur ben Jakeh.
[1]Der Mann sagt: ich habe mich abgemüht, o Gott,
Habe mich abgemüht und bin dahingeschwunden;

---

braucht wie unser schliesslich oder endlich, sondern bringt immer den gerechten Lohn, oder wie hier notwendig, die gerechte Strafe. Es wird nichts übrig bleiben, als mit LXX zu lesen:

מְפַנֵּק מִנֹּעַר יַעֲבֹד
וְאַחֲרִיתוֹ יִהְיֶה בְּיָגוֹן

d. h.: Wer von Jugend auf verzärtelt ist, wird zum Knechte,
Und sein Lebensende ist im Elende.

Das griech. *ὀδύνη* geht auf יגון zurück, vgl. z. B. Ps $13_{3}$. Der Sinn ist tadellos. Das Kind, dem alles nachgesehen ist, wird zum Verschwender und verarmt, $21_{17}$. $17_{2}$. $12_{24}$. פנק ist der im Aram. und Syr. gebräuchliche Ausdruck für das Hebr. ענג; vgl. Mch $1_{16}$ בני תענוגיך. v. **22** Zur zweiten Hälfte vgl. $17_{19}$ v. **23** Gott so gut wie die Menschen hassen den Hochmut $\Sigma\ 10_{7}$ und ducken ihn nieder, während der ש' רוח eben dadurch zugleich klug ist, denn Bescheidenheit gefällt überall $16_{19}$. $\Sigma\ 11_{1}$ und wird von Gott belohnt $\Sigma\ 10_{14}$. v. **24** Der Hehler hasst seine נ' will nicht besagen, dass Diebstahl oder Hehlerei mit dem Tode bestraft wird, die immer hervortretende empfindliche Strafe des Diebstahls ist die Schande, sondern es besagt: er hasst sein eigen Wohlergehn, sein eignes Bestes. Unter אלה verstehen die Ausleger »die Beschwörung des Richters, welcher den Partner des Diebes bei Gott beschwört, die Wahrheit auszusagen« (Del.). Aber wozu dann sowohl hier wie Lev $5_{1}$ der in diesem Falle mehr wie entbehrliche Zusatz, dass der Betr. den Schwur hört? darauf, dass der Betr. die אלה hört, liegt ja gerade der Nachdruck, Richter $17_{2}$. Von Beschwörung ist weder hier noch Lev 5 die Rede, sondern man hat an eine öffentliche feierliche Verfluchung des unbekannten Thäters und seiner Helfer zu denken, die man der Strafe Gottes übergab; wer eine solche feierliche Verfluchung hört, und etwas von der Sache weiss, es aber nicht anzeigt (הגיד), ישא עונו Lev $5_{1}$. v. **25** Menschenfurcht z. B. im Rechtsprechen $\Sigma\ 7_{6}$: such nur dann eine Richterstelle, wenn du mächtig genug bist, Frevel zu vereiteln »damit du nicht etwa einen Reichen fürchtest und dadurch deiner Rechtlichkeit einen Makel anhängst«. Wer aber unberührt von Menschenfurcht für das Recht kämpft, für den kämpft Gott selbst und schützt ihn $\Sigma\ 4_{28}$. ישגב sc. von Gott, der ihn in ein משגב bringt, vgl. $18_{10}$. v. **26** Zur ersten Vershälfte vgl. $19_{6}$. פני' Antlitz = Gunst; wenn der König zornig ist, verbirgt er sein Antlitz, lässt niemanden vor sich, aber dem Begünstigten wendet er es zu. Viele suchen die Gunst des H., aber Gott lenkt sein Herz, so dass sein Urteil ausfällt, wie Er will, $21_{1}$.

Cap. 30. v. **1—3** Zur Überschrift vgl. die Einleitung. לאיתיאל trennt man לאיתי אל, der Spruch beginnt also mit einer Anrufung Gottes. לאה, im Aram. und Syr. häufiger, entspricht dem hebr. עמל, mit dem es in der syrischen Übersetzung des Sirach öfter zu-

[2]Denn ein unvernünftiges Tier bin ich, kein Mensch,
Und menschliches Verständnis besitze ich nicht,
[3]Und nicht habe ich Weisheit gelernt,
So dass ich Kenntnis des Heiligen gewönne.
[4]Wer ist zum Himmel aufgestiegen und herabgestiegen,
Wer hat den Wind zusammengefasst in seine Hände,
Wer hat das Wasser in das Gewand gebunden,
Wer hat aufgerichtet alle Enden der Erde,
Wie ist sein Name und der seines Sohnes, wenn du es weisst?
[5]Jegliches Wort Gottes ist geläutert,
Ein Schild ist er denen, die auf ihn trauen.
[6]Füge nichts hinzu zu seinen Worten,
Damit er dich nicht überführe und du als Lügner dastehest.

---

sammen steht; es bezeichnet wie עמל das sich abmühen, oft mit dem Nebenbegriff der Erfolglosigkeit. Statt וָאֻכָל lies וָאֵכֶל Imperf. apoc. kal. von כלה. Die göttliche Weisheit d. h. die Einsicht in das Gott eigentümliche Gebiet des schaffenden Wirkens in Natur und Weltlauf hat er nicht gewinnen können. Gegen die Grösse dieser Erkenntnis kommt er sich vor wie ein stumpfes Tier, vgl. Ps 49. $73_{22}$. $92_{7}$. v. 2a eigentl. ich bin zu בער, um ein Mensch zu sein, so dass ich in dieser Hinsicht kein M. bin. In v. 3 sagt der Beter, dass er unfähig gewesen sei, חכמה zu lernen. Es giebt zwei Arten der ח׳, die göttliche ח׳, die Gottes eigenstes Gebiet ist und die menschliche d. h. dem Menschen bestimmte ח׳, die im Worte Gottes niederlegt ist und deren Inhalt Gottesfurcht ist, vgl. Job 28. Der Redende muss hier jene göttliche Weisheit meinen, worauf auch das Folgende hinweist, denn die andre Weisheit kann sich der Mensch nicht nur aneignen, sondern soll sie sich aneignen. Dann ist aber die Erklärung von דעת אלהים 3b schwierig; denn das bedeutet nicht »Erkenntnis Gottes« in jenem dem Menschen versagten Sinne, sondern ist ein andrer Ausdruck für יראת־י׳, mit diesem sich völlig deckend, vgl. zu $9_{10}$. $2_{5}$. v. 4 Die Frage ist rhetorisch = kein Mensch hat das vermocht, kein Mensch hat in die geheime Werkstätte des göttlichen Schaffens hineingeblickt. Der Fragende will dem, an den er die Frage stellte, die vollkommene Unwissenheit der Menschen in diesen Wundern der Natur beweisen. Die Vorgänge in der Atmosphäre, Regen und Schnee, Wind und Wolken sind Gegenstand der staunenden und schreckenden Betrachtung der Menschen, das eigenste Gebiet Gottes, in dessen Mysterien er keinen Sterblichen einblicken lässt. In diesen, dem menschlichen Verstand verhüllten Wundern der Weltregierung liegt eben der כבוד Gottes, der von dem Menschen demütige Anerkennung fordert, vgl. zu $25_{2}$. Nur der Mensch, der das gethan hätte, was hier gefragt wird, hätte die richtige göttliche חכמה, der weiss, wie es zugeht, denn in jener Sphäre ist wissen (= sich darauf verstehen) und können eins. Die Frage, deren überlegenes כי תדע ganz an Job $38_{5}$f. anklingt, will weiter nichts besagen als Gott allein, kein Mensch, hat die wahre Weisheit, vgl. Σ $1_{2}$ff. Jes $40_{12}$. Job $28_{38}$. Bar $3_{29}$ff. In den Mund des v. 1—3 Redenden, passt diese Frage kaum; denn der redet deutlich mit Gott im Gebet, ein von ihm gesprochenes »Du« könnte sich nur auf Gott beziehen, vgl. v. 7. LXX lasen statt בחפניו ἐν κόλπῳ = בחצן, was vielleicht neben שמלה vorzuziehen ist, sich auch durch das Fehlen des Pron. suff. empfiehlt. v. 5—6 Das Gebiet der göttlichen חכמה ist dem Menschen verschlossen, es ist eiteles Unterfangen, *ματαιολογία* und *γνῶσις ψευδώνυμος*, ihr nachzuspüren. Von solchen thörichten Spekulationen über Dinge, die dem Menschen verschlossen bleiben, wird der Mensch auf die wahre Weisheit gewiesen, die Gott dem Menschen mitgeteilt hat in תורת חיים ותבונה ס $45_{5}$c. Der Gedanke, der diesem Übergange von v. 4 zu v. 5 zu Grunde liegt, ist derselbe, der Ps 19 und Job $28_{27-28}$ die verborgene ח׳ und die dem Menschen offenbarte neben einander stellt. An Gottes geläutertes d. h. von aller Unwahrheit und Irrtum gereinigtes Wort soll sich der Mensch halten, nicht über Dinge

[7]Zweierlei bitte ich von dir,
Weigere es mir nicht, ehe ich sterbe:
[8]Falschheit und Lügenwort halt fern von mir,
Armut und Reichtum gieb mir nicht,
Speise mich mit dem mir bestimmten Anteil;
[9]Damit ich nicht, satt geworden, verleugne
Und sage: wer ist der Herr?
Und damit ich nicht, arm geworden, stehle
Und mich vergreife an dem Namen meines Gottes. —
[10]Verleumde nicht den Knecht bei seinem Herrn,
Damit er dich nicht verflucht und du es büssen musst. —
[11]Ein Geschlecht, das seinen Vater verflucht,
Und seine Mutter nicht segnet;
[12]Ein Geschlecht, das rein nach seiner Einbildung,
Und von seinem Schmutz sich nicht säubert;

---

grübeln, die ihn nichts angehen; wer das doch thut, fügt seine menschliche Spekulation zu dem Worte zu und Gott wird ihn als Lügner entlarven. v. 5a findet sich fast wörtlich Ps 12 7. 119 140. תּוֹסְףְּ ist eine unregelmässige Verkürzung = תּוֹסֶף; zur Sache vgl. Dtn 4 2. 13 1. Die Verse 4—6 gehören eng zusammen gegenüber 1—3, 7 ff. v. **7—9** Die mit v. 1 begonnene Anrede an Gott findet in dem Gebete v. 7—9 ihren Abschluss. Der Inhalt des Gebetes v. 8f. wird durch den Zahlenspruch v. 7 eingeleitet. Der Zahlenspruch in der Spruchliteratur besteht gewöhnlich darin, dass der Verfasser zwei Zahlen vorausstellt, von denen die zweite die erste um eins überbietet (nicht 1—2, aber 2—3, 3—4 etc.), zugleich von diesen Ziffern aussagt, was das gemeinsame Prädikat der folgenden Dinge ist, so dass man ähnlich wie bei unserem Rätsel, das Prädikat eher hat, wie die Subjekte dazu, umgekehrt wie bei der Priamel. Gewöhnlich ruht ein besonderer Nachdruck auf der zweiten Ziffer resp. auf dem Ding, welches als letztes zu den vorgenannten hinzukommt. Auch kann die Anzahl der Glieder gleich in einer Ziffer erschöpfend genannt werden, wie hier und v. 24. שׁוא v. 8, in den Psalmen sehr häufig, ist nicht »Eitles«, sondern die Eigenschaft der מתי־שׁ' = מ' כזב; die Bitte ist wohl in dem Sinne gemeint, dass Gott ihn behüte, ein איש־כזב zu werden, vgl. 4 24 und Σ 23 4f. (wo *ἀπόστρεψον ἀπ᾽ ἐμοῦ* = syr. ארחק מני). Der Reichtum wird bei den Weisen verschieden beurteilt. Teils gilt er als Geschenk und Gnadengabe Gottes an seine Lieblinge, die Gottesfürchtigen, teils als ein das menschliche Herz verhärtender und beunruhigender Besitz, vgl. 23 4f. Ps 52. Σ 34 1ff. Bei Sirach insbesondere wird diese Gefahr, die der Reichtum für die Frömmigkeit — d. h. die Furcht vor Gott und das Vertrauen auf ihn — hat, öfter hervorgehoben, vgl. Σ 5 1ff. 34 5 (wo *διάφορον* oder — *α* zu lesen vgl. 27 1). Der Reichtum verführt den Menschen dazu, sich von Gott unabhängig zu wähnen, wogegen die Armut das Gute hat, dass sie den Menschen immer auf Gott weist, indem er durch die Hoffnung an Gott gebunden ist, vgl. ꝯ 20 21: »mancher entgeht den Sünden durch seine Armut; wer aber blieb gerecht im vollen Genuss seines Reichtums?«. Dagegen hat die Armut die Gefahr, dass man aus Not stiehlt 6 30. — Statt ל' חקי v. 8 könnte es auch einfach heissen חקי vgl. Gen 47 22: gieb mir mein Deputat, nicht mehr und nicht weniger. v. 9a übersetzen LXX richtig *ἵνα μὴ πλησθεὶς ψευδὴς γένωμαι*; das פן geht auf כח' ואמ', אשבע ist nach unserem Sprachgefühl untergeordnet. Ebenso ist es in 9b. כ' ואמרתי, ist ein Hendiadys, eigentl. leugne indem ich sage = leugne. v. **10** Das Hiphil הלשן steht hier wie sonst das Poel = handele als לשון סתר 25 23; diese Bedeutung steht nach der zweiten Vershälfte fest. Der verleumdete Knecht wird vom Herrn gestraft und verflucht dich als Urheber seines Schmerzes, und seine קללה ist keine ק' חנם, sondern erreicht dich. Zu dem Gebrauch von אשם vgl. Ps 34 22. 5 11. v. **11—14** Vier regelmässig gebaute Sprüche, jeder mit דור beginnend, an das sich zwei Relativsätze an-

[13]Ein Geschlecht, dessen Augen wunder wie hochmütig sind.
Und dessen Wimpern sich überheben;
[14]Ein Geschlecht, dessen Zähne Schwerter sind,
Und dessen Gebiss Messer sind,
Um zu fressen die Elenden aus dem Lande weg,
Und die Armen aus den Menschen weg. —
[15](Die Aluka hat zwei Töchter: her, her! —)
Drei giebt's die nicht satt werden,
Und vier sagen nicht: genug:
[16]Der Hades und unfruchtbarer Frauenschoss,
Die Erde wird nicht satt des Wassers,
Und das Feuer sagt nicht: genug!
[17]Ein Auge, das den Vater verspottet,
Und verachtet die greise Mutter,
Das hacken die Raben am Bache aus,
Und fressen die jungen Adler. —
[18]Drei Dinge sind mir zu hoch,
Und vier verstehe ich nicht:

---

schliessen; das gemeinsame Prädikat fehlt. Die Sprüche enthalten, wie Ps 14 u. oft, eine Schilderung des דור רשעים in der Gemeinde. v. **15—16** עלוקה ist im Nachbibl. und Aram. der Name für den Blutegel, $\beta\delta\acute{\epsilon}\lambda\lambda\eta$, sanguisuga. Ob hier die von manchen Neueren (Ew. Berth. Hitz.) vertretene Annahme, 'ע sei der Name eines blutsaugenden vampyrartigen Dämons, nötig ist, lässt sich nicht entscheiden, weil der Spruch von der 'ע unvollkommen ist, resp. uns an dieser Stelle die Kriterien fehlen. Wäre allerdings die Vermutung von Del. (vgl. übrigens bereits Berth.) richtig, dass nämlich 'ש ועצר־רחם 16a ursprünglich in v. 15 ebenfalls gestanden hätten (nach הב הב), dann wäre es lächerlich, hier unter 'ע den Blutegel zu verstehen. Aber jene Annahme Del.'s ist ohne Grund und Boden. Es ist an sich nicht wahrscheinlich, dass dasselbe Objekt in zwei verschiednen aufeinanderfolgenden Zahlsprüchen behandelt sein sollte. Es geht auch nicht an, 'שלוש ה 'ל' ת 15a aus der vortrefflichen Verbindung mit dem folgenden 'ארבע ל' א' ה 15b herauszureissen, und es den (durch 'ש' וע' ר aus 16a erweiterten) Spruch von der 'ע schliessen zu lassen; 'ש הנה muss ebenso einen neuen Spruch beginnen wie 'ש המה v. 18 und ארבעה הם v. 24 und שש הנה 6 16. Endlich ergiebt sich für jeden aufmerksamen Leser, dass das לא שבעה 16a ebenso deutlich auf 'לא תשב 15a zurückweist, wie 'לא אמרה ה 16b auf die entsprechenden Worte in 15b. Gegen diese entscheidenden Gründe hat das Fehlen des ו vor ארבע nichts zu sagen. Die fragmentarische Notiz von der עלוקה, mit der schon die alten Übersetzer nichts anzufangen wussten, ist auszuscheiden. Der Text unsres Capitels ist, wie wir bereits bemerkten, reich an Einschaltungen. v. **17** Ein Auge = ein Mensch; das Auge ist das ausdruckvollste Organ für die Regungen der Seele, besonders für Hochmut (v. 13), Lust, (6 25. Job 31 1. $\Sigma$ 26 9. Mt 5 28f.) Missgunst (רע עין). 'ה ליקהת־א kann kaum heissen: verachtet den Gehorsam der Mutter = der M. zu gehorchen. יקה kommt als Wurzel weder im Hebr. noch im Syr. vor, so dass die Zusammenstellung mit dem arab. וקה unberechtigt ist. יִקְהַה ist Gen 49 10 sicher verschrieben. 'בוז ל heisst endlich wirklich jemanden (oder etwas) schmähen = לעג und kann so wenig wie dieses im Sinne unsres verschmähen = v. etwas zu thun, gebraucht werden. Es muss also in יקהת־ eine Eigenschaft der Mutter stecken und LXX werden mit זקנת für 'יק im Rechte sein, vgl. besonders 23 22b. v. **18—19** Die Dinge, die hier genannt sind, sind dem Verf. Wunderdinge, die er mit seinem Verstande nicht begreifen kann. Dass der Vogel in der Luft, wo die Füsse nichts helfen, fortkommt, das ist das Wunderbare (Job 39 27. Jes 40 31), und dass das Schiff auf der Meeresfläche sich fortbewegen kann, gehört zu den von Gott unbegreiflich eingerichteten Dingen (Ps 104 26), und ebenso ist es eine wunderbare Sache,

[19]Der Weg des Adlers am Himmel,
Der Weg der Schlange über dem Fels,
Der Weg des Schiffes mitten im Meer,
Und der Weg des Mannes beim Weibe. —
[20]So ist die Handlungsweise des ehebrecherischen Weibes,
Nach dem Essen wischt sie sich den Mund ab
Und sagt: ich habe nichts unrechtes gethan. —
[21]Um dreier Dinge willen erzittert die Erde,
Und um vierer willen kann sie's nicht tragen:
[22]Wenn ein Knecht zur Herrschaft kommt,
Und ein Thor sich reichlich sättigen kann;
[23]Wenn eine Verstossne einen Mann bekommt,
Und eine Magd ihre Herrin beerbt. —

---

dass die Schlange allein von allen Wesen »auf dem Bauche geht« (Gen 3 14) und sich ohne Füsse selbst auf dem glatten Fels fortbewegt. Das Wunderbare ist der Akt des Gehens (resp. sich Bewegens) selbst. Ganz falsch ist die Erklärung, als ob das unbegreifliche darin läge, das das betr. Gehen keine Spur hinterlasse. Abgesehen von beweisenden Stellen, wie Job 39. Ps 104; vgl. auch Ps 8 9 — wäre dann die Wahl gerade der Schlange im zweiten Glied ganz unbegreiflich; denn wenn irgend ein andres Tier, von dem kleinsten bis zu dem grössten, über Felsboden geht, lässt es auch keine Spur zurück. Die wunderbare Bewegung der Schlange beschäftigte ebenso wie das Fliegen der »Vögel des Himmels« von den frühsten Zeiten an die Volksphantasie. Ebendasselbe wunderbare בוא findet auch beim vierten Glied, dem Akt der Begattung, statt. Wie man בוא אל־אשה sagt, so gebraucht man auch den Ausdruck דרך (vgl. das syr. דרוכתא concubina) zur Bezeichnung der geschl. Beiwohnung, vgl. den Syrer zu 5 19. Tob 7 11 (Syr.) Susanna 10. v. **20** Ein durch das Wort דרך ganz lose angeknüpfter Vers, der v. 18 nicht vorhergesehen ist und deutlich später hinzugefügt ist. Die Ehebrecherin hat »heimliches Brot« (9 17) gegessen und meint, mit dem Abwischen der Spuren des Essens vom Munde wischte sie auch den און ab. Weil die Kommentatoren von diesem Vers ausgingen, haben sie v. 18—19 falsch verstanden. v. **21—23** Das, was der Verfasser in v. 22f. anführt, sind ungewöhnliche Dinge, die gegen den Weltlauf gehen, horrenda, die nicht נאוה sind; sie stossen gewissermassen die sittliche Weltordnung, die Gerechtigkeit, um. Das wird im Bilde ausgedrückt: die Erde erzittert, wenn das geschieht. Das Land steht im lebendigsten Verhältnis zur Menschenwelt: wenn Greuel auf ihm geschehen, kann es nicht aushalten, sondern speit die Menschen aus; wenn solche Dinge, die ganz gegen die Natur sind, wie v. 22f. sich ereignen, wanken ihre ewigen Träger. Dem Sklaven — dass derselbe ein חכם sein kann und dann der Fall vielleicht anders beurteilt würde, kommt nicht in Betracht — gehören *ἄρτος, παιδεία* und *ἔργον* $\Sigma$ 30 33, aber keine Herrschaft, 19 10. Eccl 10 7. Dem Thoren kommen zu Schläge und Armut, aber kein sorgloses Wohlleben 19 10. Wenn eine שנואה — nicht etwa eine sitzen gebliebene alte Jungfer (Del. Now.) sondern eine, die einen Mann hatte, aber von ihm על־ערות־דבר nach Hause geschickt wurde Dtn 24 1ff. — trotz ihrer Vergangenheit einen Mann bekommt, so ist das ebenso horrend, wie wenn die Magd die Herrin beerbt. Del. übersetzt falsch: Unter dreien erbebt die E. etc.: unter einem Knechte, wenn er König wird etc. und macht den Knecht zu einem Menschen von servilen Gewohnheiten, der sich in seiner nunmehrigen Hoheit für seine bisherige Niedrigkeit zu entschädigen sucht, den נבל zu einem, der im Glück um so frecher und gefährlicher wird, die שנואה zu einer alten Jungfer, die endlich einen Mann erwischt hat und das Gefühl ihrer früheren Zurücksetzung in hochmütigen Launen auslässt — Phantasieen, die im Text nicht den geringsten Anhalt haben. Auf das Thun und Benehmen der betr. Menschen in ihrem neuen Stande wird gar nicht reflektiert, die Wendung ihres Schicksals allein ist das Ungeheuerliche. — שבע לחם v. 22b

24 Vier gehören zu den Kleinen der Erde,
Und sind doch hervorragend klug;
25 Die Ameisen sind ein schwaches Völkchen,
Und besorgen doch im Sommer ihren Bedarf;
26 Die Klippdachse sind kein mächtiges Volk,
Und bauen doch ihre Wohnung in die Felsen;
27 Die Heuschrecken haben keinen König,
Und ziehen doch alle wohlgeordnet aus;
28 Die Eidechse kannst du mit Händen greifen,
Und sie ist doch in Königspalästen. —
29 Dreie haben guten Schritt,
Und viere haben stolzen Gang:
30 Der Löwe, der der Held ist unter den Tieren,
Und vor nichts zurückweicht,
31 . . . . . und der Ziegenbock,
Und der König . . . . . —
32 . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . Hand auf den Mund;

---

bezeichnet mehr wie »satt zu essen haben«, eher Überfluss haben vgl. v. 9a. Das »Beerben« 23b ist wohl so zu verstehen, dass die שפחה an Stelle der גב׳ tritt, ihren Platz und Stand einnimmt. v. **24—28** Der Verfasser stellt Tiere zusammen, bei denen mit der äusseren Kleinheit merkwürdig kontrastiert die Überlegung und Klugheit, die sie bei ihrem Handeln zeigen. Die Ameisen beweisen ihre חכמה durch vorsichtige Verproviantierung für den Winter, $6_{8}$. Die Klippdachse (den Murmeltieren ähnlich in Aussehn und Lebensweise) bauen klug auf hohen Felsen, und sind in solchem מחסה sicher Ps $104_{18}$. Zu dem Heereszug (יצא, LXX richtig *στρατεύει*) der Heuschrecken vgl. Jo $2_{4}$ff. Die Bedeutung von שממית ist ebenso wie die Aussprache (mit שׂ ס oder שׁ) unsicher, die Überlieferung schwankt zwischen Spinne und Eidechse. Letztere Bedeutung ist wahrscheinlicher, so hier LXX *καλαβώτης* = *ἀσκαλαβώτης*, womit sie auch לטאה Lev $11_{30}$ übersetzen, während das jerus. Targum dort ל׳ mit שממיתא wiedergiebt. ח׳ מחכמים 24b ist zu erklären wie בשל מבשל Ex $12_{9}$. v. **29—31** Soweit aus den gewählten Beispielen ersichtlich ist, sollen hier Tiere zusammengestellt werden, die stolz einherschreitend eine Herrscherstellung unter den ihrigen einnehmen; so der Löwe und der Bock. Nicht auf der Schnelligkeit der genannten Beispiele ruht das Gewicht, sondern auf diesem ihrem stolzen furchtlosen und selbstbewussten Einherschreiten. Die LXX malen deshalb passend den *τράγος* als *ἡγούμενος αἰπολίου.* זר׳ מת׳ 31a soll der »Lendengegürtete« heissen und eine dichterische Bezeichnung für das Ross oder das Windspiel sein. Aber mitten unter Tiernamen stehend muss auch ז׳ מ׳ eigentlicher Name des Tieres sein, nicht beschreibendes Attribut, wie Del. richtig bemerkt, damit allerdings seine eigne Auffassung (»Windspiel« vgl. Bochart im Hierozoicon) richtend. Das W. nimmt auch nicht die herrschende Stellung ein, die der Löwe unter dem Getier und der Bock über seine Heerde hat und wäre wenig passend. Die alten Übersetzungen (LXX Syr.) verstehen den Hahn, und das ist immer noch die beste Überlieferung, denn der Hahn ist ein König über sein Hühnervolk; freilich passt die Bestimmung מתנים schlecht, aber die Worte werden so wie so falsch überliefert sein, ebenso wie auch die Anknüpfung des folgenden תיש durch או statt ו unmöglich ist. Unerklärlich ist ferner 31b das vierte Glied מלך א׳ עמו. LXX haben geraten: *βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει.* Die Auffassung des אל in א׳ als Negation ist unmöglich, ebenso wie die Erklärung aus dem Arab. Im Arab. bedeutet אַלְקוּם das Aufgebot und so übersetzen viele hier: ein König, bei dem der Heerbann ist. Aber von der Möglichkeit, hier mitten im Hebr. ein rein arab. Wort anzutreffen, kann keine Rede sein; wer sich freilich auf אלגביש, אלמגים und andres beruft, mit dem ist nicht zu rechten.

[33] Denn Druck auf Milch erzeugt Butter,
Und Druck auf die Nase erzeugt Blut,
Und Druck auf den Zorn erzeugt Streit.

31 Worte des Lemuel, des Königs von Massa, wie ihn seine Mutter unterwiesen hat.

[2] Was, mein Sohn, und was, Sohn meines Leibes,
Und was, Sohn meiner Gelübde?
[3] Gieb nicht den Weibern deine Kraft,
Und deine Wege . . . . . Könige.
[4] . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

v. 32 Dass Schweigen anempfohlen wird, ist deutlich, aber die Worte sind unverständlich. Man erklärt gewöhnlich: magst du dich thöricht über den andern erheben oder magst du im Rechte dabei sein — unter allen Umständen gehe dem drohenden Streit aus dem Wege und schweige. Aber dieser falsche und schiefe Gedanke lässt sich auch grammatisch nicht rechtfertigen, denn נָבֵל heisst sonst immer welk, kraftlos werden, und זמם bedeutet nicht bei Sinnen sein, sondern sich etwas ganz Bestimmtes vornehmen (זמם ועשה). Mit dem überlieferten Texte ist nicht auszukommen und auch LXX geben keinen besseren. Statt נבלֽ dürften sie eine Form von נבע gelesen haben; es scheint etwas dagestanden zu haben wie אל־תביע בהתנשא sprudle nicht hochmütig heraus. הביע, auch absolut gebraucht Ps 94 4 (59 8), steht vorzüglich im üblen Sinne: Zorn (1 23) oder Hochmut hervorsprudeln. Im zweiten Glied ist vielleicht zu lesen: ושמת י׳ לפה. v. 33 Denn übermütige und unbedachte Reden erzeugen Streit. Die Folge des מיץ אפים wird exemplifiziert an zwei Beispielen aus dem Gebiet des Sichtbaren, wo das מיץ eigentlich angewandt wird. Derselben Art ist ℘ 22 19: »Schlag auf die Augen bringt Thränen hervor und Schlag auf's Herz lässt die Freundschaft entschwinden«; so gewiss wie es eigentlich ausgeführt, diese Folge hat, so gewiss hat es im übertragnen Sinne jene Folge.

Cap. 31. v. 2 Die Frage mit dem gehäuften מה ist ziemlich unverständlich. Die Kommentatoren erklären diese Worte ex affectu materno, wie Merc.; Del. umschreibt die Frage: »was soll ich sagen, was dir raten, das du thun sollst?« als ob die »um ihres Kindes Heil besorgte Mutter« nach den passenden Worten ränge. Aber so beispiellos orakelhaft drückt sich ein Mensch auch im höchsten Affekte nicht aus, geschweige ein ruhig überlegender Schriftsteller. In LXX scheint noch die Spur eines älteren Textes durchzublicken (*τηρήσεις* = שמר, wozu *τί ῥήσεις θεοῦ* Dublette und in *σοι λέγω* = אמרי), der etwa lautete: (statt נדרי) אמרי ונצר דברי (oder ברי) שמר בני. Zweifellos begann die mütterliche Rede nicht mit einer solchen unverständlichen Apostrophe, wie sie der MT bietet, sondern mit einer verständigen Mahnung zum Bewahren der folgenden Sprüche. v. 3 Im zweiten Gliede ist das למחות anstössig; nach der Punktation ist es zu übersetzen: um zu verderben (Könige), was im Zusammenhang keinen Sinn giebt. Die Erklärer, in der Meinung, dies Worte müsse die Parallele zu נש׳ bilden, vokalisieren teils למחות = denen, die (die Könige) verderben, teils lesen sie לְמְמַחוֹת (Mühlau), das soll heissen: denen, die (die Könige) entmarken = entnerven! Unvergleichlich besser ist die Lesart des Syr.: ללחמות. Freilich wendet Del. ein, von einem, der selbst König sei, könne man doch nicht sagen, dass er seine Wege nicht zu Königsbissen lenken solle; aber dass die Sprüche an einen König geredet sind, ist ja grade die Fiktion des Schriftstellers. Dass wirklich ein König angeredet ist, zeigt sich in 2—9 nirgends, wohl aber das Gegenteil, aus der Art, wie v. 4f. von dem König ganz objektiv geredet wird, vgl. auch v. 6; v. 8—9 haben so wenig einen König in Aussicht wie 23 23ff. und die zahlreichen Sprüche in Prov. und Sirach, die an Richter sich wenden. דרך heisst dann nicht der Weg, sondern die Lebensweise. Der Angeredete wird gewarnt vor ausschweifendem Leben in Bacho et Venere. v. 4 Der Text spottet jeder Wiedergabe und Exegese. Die

[5]Damit er nicht infolge des Trinkens das Recht ausser Acht lasse,
Und die Rechtssache aller Elenden verdrehe.
[6]Gebt vielmehr Trank dem Heimatlosen,
Und Wein den Betrübten;
[7]Damit er im Trinken vergesse seine Armut,
Und an sein Elend nicht mehr denke.
[8]Öffne deinen Mund für den Stummen,
Beim Gericht aller . . . . .
[9]Öffne deinen Mund zu gerechtem Urteil,
Und schaffe Recht dem Gedrückten und Armen. —
[10]Ein tüchtiges Weib, wer erlangt es?
Höher als Perlen ist ihr Preis.

---

herkömmliche Übersetzung und Erklärung hat blos den Wert des Kuriosums. Der überhaupt in 1—9 sehr schlecht überlieferte Text ist hier ähnlich durch Wiederholungen entstellt wie v. 2. Im zweiten Glied lasen die LXX wahrscheinlich (*οἱ δυνάσται θυμώδεις*) אַף (= etiam?) statt des sinnlosen אוֹ (פ nach Vokalen wie v = ו). Deutlich ist nur aus dem Folgenden, dass die Könige d. h. Fürsten, Richter etc., keinen Wein trinken sollen. v. **5** Der »er« ist gewiss einer von den מלכים in v. 4; LXX haben den Plural. שנה דין steht da, nicht הטה דין; denn von böswilliger Entstellung des Rechtes ist keine Rede, der Richter handelt unter dem Einfluss des Rausches, den er sich angetrunken hat. v. **6—7** Berauschende Getränke können beim Richter nur Unheil anrichten, an ihrer Stelle sind sie bei dem אובד; so heisst der wie ein verlornes Schaf in der Wüste (א' ונדח) vereinsamte und umherirrende Mensch, ohne Dach und Fach, vgl. 27 8; hier bezeichnet es den wirtschaftlich ruinierten, nicht etwa »umkommend« zu übersetzen. Vgl. das Lob des Weines in I Esr 3 17ff. (Graece). v. **8** Der Stumme könnte der sein, der vor Gericht aus Angst oder Befangenheit sich nicht zu verteidigen versteht. Der Angeredete soll dem Stummen gewissermassen Mund sein, seine Rechtsgründe zum Ausdruck bringen; vgl. Job 29 15, wo er sich rühmt, er sei im Gericht Auge gewesen dem Blinden und Füsse dem Lahmen. Doch ist der Ausdruck absonderlich und der Text verdächtig, da auch das אֶל zum folgenden דין schlecht passen will; man erwartet vielmehr דין als Imperat. wie 9b. LXX lasen etwa למלי־אל, vgl. 16 10. Auch ב' חלוף ist singulär. Abzuweisen ist die gewöhnliche Erklärung, nach der z. B. Del. ב' חלוף paraphrasiert als solche, deren ererbtes Los, deren eigentümliches Geschick Dahinschwinden, Vergehen, Verderben ist, die sich am Rande des Abgrundes befinden. בן חל' ist höchst wahrscheinl. soviel wie תחליף ס 44 17. 46 12 48 8 = Nachkomme; vgl. 𝔖 40 15: der Gottlose wird keinen חלפא haben. Hier also etwa nachgelassne Kinder = יתומים. Das kaum verständliche אלם אל ist dann sicher אלמנה zu lesen. v. **9** Eigentl. öffne d. M. urteile gerecht; der Hebr. gebraucht oft in der Art zwei Verba neben einander, wo wir andre Ausdrücke haben, vgl. z. B. zu 30 9. ש' צדק d. h. urteile so, dass צ' herauskommt; ש' אין etc. v. **10** Die Frage will besagen, dass es selten einem gelingt; מצא nicht finden, sondern erlangen z. B. durch Kauf. Ein solches Weib ist eine Gnadengabe Gottes an die, die ihn fürchten Σ 26 1ff. 4. Der Ton der Frage ist ähnlich wie Σ 34 9. רחוק מ' מ' eigentlich sollte es heissen: fern von dem Preis der P. ist ihr Preis, so dass der Preis der Perlen nicht an ihren heranreicht; so sagt man »der neue Freund erreicht nicht den alten« (syr. לא מטא לה), nämlich an Wert, ist ihm nicht *ἔφισος*, 𝔖 9 10. — Jeder Vers des folgenden Liedes zeigt, wie der Wohlstand des Hauses ganz in den Händen der Hausfrau liegt, sie »baut« das Haus 14 1. Die Erhaltung und Mehrung des Vermögens — wir werden in eine wohlhabende Familie geführt — hängt ganz von ihrer Tüchtigkeit ab: unter ihrer Aufsicht steht das Haus, es ist »ihr Haus«, weshalb die Frau 𝔖 9 9 passend »Hausherrin« heisst. Der Mann kümmert sich um häusliche Angelegenheiten, ja selbst um den Erwerb von Acker und Weinberg, nicht, er repräsentiert: er sitzt im שער, im מושב zusammen mit den

[11]Es verlässt sich auf sie das Herz ihres Mannes,
Und an Erwerb hat er keinen Mangel.
[12]Sie bringt ihm Nutzen und keinen Schaden
Während ihrer ganzen Lebenszeit.
[13]Sie kümmert sich um Wolle und Flachs,
Und schafft mit Lust ihrer Hände.
[14]Sie gleicht den Schiffen des Kaufmanns,
Von weither bringt sie ihren Unterhalt.
[15]Sie steht auf, wenn es noch Nacht ist,
Und giebt ihrem Gesinde die Kost,
Und ihren Mägden, was ihnen gehört.
[16]Sie sinnt auf den Erwerb eines Ackers und bekommt ihn auch,
Von der Frucht ihrer Arbeit pflanzt sie einen Weinberg.
[17]Sie gürtet mit Kraft ihre Lenden,
Und regt rüstig ihre Arme.
[18]Sie merkt, dass ihr Erwerb gut,
Nicht geht ihr Licht aus in der Nacht.
[19]Ihre Hände legt sie an den Spinnrocken (?),
Und ihre Finger halten die Spindel.

---

angesehnen Männern der Stadt und bespricht öffentliche Angelegenheiten; vgl. die Bemerkung zu 12 9. v. **11** Der Mann kann ruhig sein, seine Frau schafft und arbeitet für ihn, so dass er nie Mangel hat. שלל, eigentl. exuviae, Kriegsbeute, hat dieselbe Entwicklung zum Friedlichen durchgemacht wie צבא, מלחמה, חיל, ארב und viele andre Ausdrücke. v. **12** »Gutes« und »Böses« nicht etwa in sittl. Beziehung, sondern dem Zusammenhang und dem Sprachgebrauch gemäss Vorteil und Nachteil. v. **13** Sie sucht W. und Fl. d. h. sie zu beschaffen und verarbeitet sie dann. Das zweite Glied kann auch übersetzt werden: am Werk ihrer Hände. v. **14** Worin sie den Handelsschiffen gleicht, wird 14b ausgesagt: sie besitzt denselben Unternehmungsgeist und weitschauenden Blick wie der Kaufmann, dessen Schiff von weither fremde Erzeugnisse heranträgt. v. **15** טרף eigentl. mit den Zähnen zerreissen, besonders von wilden Tieren gebraucht, vgl. טרפה = טֶרֶף, dann allgemein cibus ferarum, cibus hominum; das Hiphil 30 8 war Denominativ = נתן ט׳, vgl. auch Ps 111 5. Zu חק vgl. 30 8. v. **16** זמ׳ sich etwas vornehmen, es überdenken und beschliessen; sie ersinnt den A. = den Erwerb des A. Ebenso prägnant sagt man z. B. schliesslich wirst du meine Worte finden = die Richtigkeit meiner W. f. Σ 34 22; das Hebr. drückt sich nicht so pedantisch genau aus und lässt namentlich solche Mittelbegriffe häufig erraten. Wir könnten etwa sagen: sie spekuliert auf einen A. In der zweiten Vershälfte ist das Keri נטעה zu bevorzugen. v. **17** Eigentl. sie macht die Arme stark, was ungefähr dasselbe ist wie sie ist stark oder zeigt sich stark. Zustände werden im Hebr. gewöhnl. als thätliche Äusserungen ausgedrückt. v. **18** Von dem Erfolg ihrer Arbeit und ihres Handels angetrieben, wird sie noch fleissiger und unermüdlicher; zum Gebrauch von טעם vgl. Ps 34 9. Das zweite Glied als Belohnung ihres Fleisses zu verstehen nach Art von 20 20. Job 18 5 liegt im Zusammenhang nicht nahe; LXX und Syr. fassen es so auf wie oben. v. **19** Die Bedeutung von כישור ist nicht ganz sicher. Merc. erklärt es mit andern nach den jüdischen Auslegern als vertibulum vel verticulum. Danach wäre כ׳ der Wirtel, ein Metallring oder Knopf unten an der Spindel, der dazu dient ein gleichmässiges Wirbeln der Spindel zu erzielen, auf die sich der Faden vom Rocken abspinnt. Die Neueren (Del.) wollen dagegen wie Luther den Rocken (colus) verstehen, den gerade stehenden Stock, von dem das Flachsbündel abgesponnen wird. Doch ist mir nicht zweifelhaft, dass für das unerklärl. כישור zu lesen ist כוש, im spätern Hebr. (und Syr.) der Name der Spindel. Die Bedeutung von פלך ist durch die Tradition (ἄτρακτος, fusus) gesichert. v. **20** Man streckt die Hände geöffnet

20 Ihre Hand öffnet sie dem Elenden,
Und ihre Hände streckt sie nach dem Armen.
21 Sie braucht sich für die Ihren nicht zu fürchten vor Schnee,
Denn ihr ganzes Haus ist in Scharlachwolle gekleidet.
22 Decken verfertigt sie sich,
Byssus und Purpur sind ihre Kleidung.
23 Angesehen ist ihr Eheherr in den Thoren,
Wenn er sitzt mit den Ältesten des Landes.
24 Tücher verfertigt sie und verkauft sie,
Und Gürtel setzt sie bei dem Händler ab.
25 Macht und Herrlichkeit ist ihr Gewand,
Drum sieht sie unbesorgt der Zukunft entgegen.
26 Ihren Mund öffnet sie in Weisheit,
Freundliche Weisung liegt auf ihrer Zunge.
27 Sie verfolgt mit ihren Augen die Vorgänge ihres Hauses,
Und das Brot der Faulheit isst sie nicht.

---

hin, um etwas zu nehmen (Thr 1 10), besonders so beim Gebet; man öffnet aber auch die Hand für jemanden, wenn man ihm etwas geben will, vgl. Σ 4 31: deine Hand sei nicht geöffnet zum Nehmen aber geschlossen zum Wiedergeben; vgl. Σ 7 32. שלח י׳ kommt in den Psalmen vor von Gott gesagt, der vom Himmel seine Hand ausstreckt, um die Frommen zu halten, dass sie nicht fallen. Selbstverständlich ist diese Hilfe, die sie den Armen angedeihen lässt, nicht irgendwie das Motiv ihrer emsigen Thätigkeit, wie die Kommentatoren wähnen. Das hier gezeichnete Weib ist in allen Stücken ein Musterweib, auch darin, dass sie der Armen nicht vergisst. v. **21** Schnee, nicht wie bei uns eine Bezeichnung des Winters, soll die grösste Kälte bezeichnen: selbst vor Schnee nicht. Haus = Mann, Kinder, Gesinde. In שני soll jedenfalls mehr der — stets wollene — Stoff als, die scharlachrote Farbe hervortreten; so ist bei den LXX *κόκκινον* ohne Zusatz = *κ. ἔριον*. v. **22** Zu מרבד׳ vgl. 7 16. Die Armen haben keinen מר׳, sondern wickeln sich in ihre שמלה, die ihnen als Pfühl und Decke zugleich dient. שש ein feines weisses wahrscheinlich leinenes Zeug; ארגמן der rote Purpur, nicht zu verwechseln mit dem שני v. 21. v. **23** נודע bedeutet nicht bekannt oder wohlbekannt, sondern angesehen, respektiert, Hieron. nobilis. Das »Sitzen« 23b ist prägnant zu verstehen von dem Sitzen zum Gericht oder öffentlichen Verhandlungen. Die Gerichtsbarkeit etc. liegt in den Händen der זק׳, der »Ältesten« d. h. der angesehensten Männer. Die זק׳ teilen sich in Gruppen, die ihren bestimmten Platz haben, eine solche Gruppe bildet einen מושב. Vor einem solchen מוש׳ bringt der Rechtsuchende seine Sache vor, denn das Kollegium richtet, nicht der einzelne, vgl. 𝔊 8 14. Danach ist מושב, vom Lokal gelöst, allgemein Bezeichnung einer Partei geworden, vgl. früher 15 22. v. **24** Die nähere Bedeutung von סדין, das LXX durch *σινδών* wiedergeben, ist nicht zu ermitteln. Im NT bezeichnet es gew. die leinenen Tücher, in die die Leichen gewickelt werden (vgl. Herod. 2, 86), einmal einen leichten, auf blossem Leib getragnen Kittel, Nachthemd. כנעני bezeichnet mit gänzlicher Verwischung der ursprünglichen Bedeutung, den Händler, Käufer, nicht etwa den phönizischen Handelsmann, vgl. Zch 11 7 (לכנעניי־הצאן) Zph 1 11. Zur Sache vgl. Tob 2 11f. v. **25** Die bildl. Ausdrucksweise von Eigenschaften als einer Kleidung, die man trägt, ist im Hebr. häufig. ע׳ והדר bezeichnen aber schwerlich innere Eigenschaften des Weibes, sondern ihren äusseren Wohlstand. שחק ל׳ jemandes lachen und spotten bedeutet sich nicht vor ihm fürchten (= לעג ל׳ Ps 2 4), vgl. Ps 59 9. Job 5 22. 39 7. 41 21. Ihr Haus ist fest gegründet, deshalb ist sie guter Zuversicht. v. **26** פתחה פ׳ = sie redet vgl. v. 8. Zu פתחה ·· בחכמה vgl. 𝔊 39 5. v. **27** Prospicit gressus i. e. . . . gubernationes, rationes domus suae administrandae, statum totum . . .: ut omnibus sedula prospiciat, ne sua parte collabatur domus, neve quicquam incuria depereat, Mercer. Ihre Augen sind über-

[28]Es gedeihen ihre Söhne, drum preist man sie glücklich,
Ihr Mann, drum lobt man sie.
[29]»Viel tüchtige Frauen giebt's,
Doch du überragst sie alle«.
[30]Trügerisch ist die Anmut und vergänglich die Schönheit,
Aber ein gottesfürchtiges Weib, das verdient gelobt zu werden.
[31]Gebt ihr zu geniessen die Frucht ihrer Arbeit,
Und rühmen mögen sie in den Thoren ihre Werke.

---

all, beobachtend und ordnend, und so verdient sie redlich ihr Brot. v. **28** Ihre Söhne gedeihen bei ihrem aufopfernden Fleiss, ihr Mann ist angesehen, gut gekleidet und wohlhabend, das hat sie alles fertig gebracht. Zu dem Gebrauch von קום = Bestand haben und hoch kommen vgl. 28 12. Gewöhnlich übersetzt man ziemlich gedankenlos: es treten ihre Söhne auf und preisen sie glücklich. Aber das »aufstehen« ist bei dieser Auffassung ganz nichtssagend und das Preisen der Mutter ist doch wahrhaftig nicht die Sache der Söhne; dagegen findet sich auf jeder Seite des Spruchbuches der Gedanke, dass man die Eltern, Vater und Mutter, preist ob ihrer wohlgeratenen Kinder. Dass der eigne Mann seine Ehegattin lobt, wäre erträglicher, aber mit der Unmöglichkeit des gewöhnlichen Verständnisses der ersten Hälfte ist auch die Erklärung für 28b abgethan. ויהללה ist dann zu vokalisieren וַיְהֻלְּלָהּ. v. **29** 29a eigentl.: zahlreich sind die Frauen, die tüchtig sind. בנות ist »ein zarterer feinerer Frauenname als נשים« (Del.). ע' חיל ist intransitiv zu übersetzen, vgl. zu v. 17. Der Dichter redet hier, in der Wärme des Gefühles, gleichsam die אשת־חיל selbst an, denn in den Mund des Volkes v. 28 passen diese Worte nicht. Wer Σ 44 ff. gelesen hat, weiss, dass solche plötzliche Anreden an die behandelten Personen häufig sind, ja mit zum Stile dieser Literatur gehören; auch in einzelnen Sprüchen findet sich die Anrede nicht selten. v. **30** Zu שקר החן vgl. Ps 33 17 ש' הסוס לתשועה, d. h. es hält nicht, was es verspricht, wer sich darauf verlässt, wird zu Schanden. Sonst ist das Ideal der jüdischen Weisen ein schönes und gottesfürchtiges Weib, wie es z. B. Esther und Judith waren, der Verf. unsres Liedes setzt den alleinigen Wert des Weibes in etwas Anderes und Höheres.

---

# Abkürzungen.

Akt = Akta, Apostelgesch.
Am = Amos
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Cnt = Canticum
Dan = Daniel
Dtn = Deuteronomium
Eccl = Ecclesiastes
Esr = Esra
Est = Esther
Ex = Exodus
Ez = Hesekiel
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hag = Haggai

Hos = Hosea
Jdt = Judith
Jer = Jeremias
Jes = Jesaias
Jo = Joel
Job = Hiob
Jon = Jonas
Jos = Josua
Lev = Leviticus
Lk = Lukas
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mt = Matthaeus
Mk = Markus

Na = Nahum
Neh = Nehemia
Num = Numeri
Ob = Obadja
Prv = Proverbien
Ps = Psalmen
Reg = Reges
Rt = Ruth
Sam = Samuel
Thr = Threni
Tim = Timotheusbriefe
Tob = Tobias
Zch = Zacharias
Zph = Zephanias

---

Σ = griech. Sirach (im O. T. ed. Swete)
ܣ = syr. Sirach (ed. Lagarde libri Vet. T. ap. syr. Lips. Lond. 1861)
ס = hebr. Sirach (ed. Cowley and Neubauer 1897)
ψΣ = Psalm. Salom. (ed. v. Gebhardt)
ΣΣ = Sap. Salom. (ed. Swete)
Pirke = P. Aboth (ed. Strack)
LXX = griech. Übersetzung des AT (nach Swete)
MT = masoretischer Text
ZATW = Zeitschr. für die alttestamentl. Wissenschaft

---

G-K = Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. Kautzsch, 26. Aufl.

---

## Sonstige Abkürzungen,

wie jüd., griech., christl., s., vgl. etc. etc., die sich selbst erklären, sind hier nicht besonders aufgeführt.

---

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

# Handkommentar

zum

# ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

**D. W. Nowack,**
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

II. Abtheilung, *Die poetischen Bücher*, 3. Band, 2. Theil.

# Prediger und Hoheslied

übersetzt und erklärt

von

**D. C. Siegfried,**
Geh. Kirchenrath u. o. Prof. d. Theol. in Jena.




**Göttingen**
Vandenhoeck & Ruprecht
1898.

# Vorwort.

Nur wenige Worte habe ich zur Vermeidung von Missverständnissen vorauszuschicken. —

Bei der Auslegung des Qohelet war mir die Hauptsache, darzutun, dass die Erklärung des Buches als eines einheitlichen ein Ding der Unmöglichkeit sei. Es hat zwar dem Ganzen von Hause aus eine einheitliche Schrift zu Grunde gelegen, aber das überlieferte Buch zeigt viele an ihm tätig gewesene Hände. Es handelt sich dabei nicht wie z. B. im Pentateuch um verschiedene Quellen, sondern um Glossatoren, deren jeder nach seinem Standpunkte das Buch zurecht zu corrigiren versucht hat. Vor dem Lesen bitte ich folgende störende Versehen zu verbessern. S. 6 Z. 33 v. oben ist vor $5_{9}$ einzuschieben $4_{13-16}$, S. 11 Z. 4 v. o. lies $4_{4.7-10}$ statt $7_{4.7-10}$. S. 12 Z. 15 v. o. ist $11_{8b}$ einzuschieben zwischen $11_{5}$ und $9b$, S. 12 Z. 21 v. o. ist $9_{11}$ einzuschieben vor $10_{4}$. — S. 21 Z. 19 lies ܡܬܟܢܫܘܬܐ, streiche ܡܬܐ und füge $2_{12}$ hinzu. In derselben Zeile lies ܟܫܬܐ und weiter ܟܫܐ. — Für die Erklärung des Hohenliedes war es ein glücklicher, von mir besonders dankbar begrüsster Umstand, dass ich, nachdem dieselbe bereits abgeschlossen vor mir lag, bevor ich sie in den Druck gab, noch Budde's ausgezeichneten Kommentar zu demselben in der Marti'schen Sammlung einsehen konnte. Wo es noch anging habe ich gern darauf Bezug genommen. Auch einzelne der bei Budde mitgeteilten Emendationen Bickell's habe ich mit Dank benutzt. Zur Heeresfolge in Betreff seines metrischen Systems habe ich mich nicht entschliessen können. Die Sclaverei, in welche bei Bickell der Textkritiker dem Metriker gegenüber gerät, wirkte allzu abschreckend.

Jena.

**C. Siegfried.**

# Abkürzungen.

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Akt | = | Akta, Apostelgesch. | Hos | = | Hosea | Na | = | Nahum |
| Am | = | Amos | Jdt | = | Judith | Neh | = | Nehemia |
| Bar | = | Baruch | Jer | = | Jeremias | Num | = | Numeri |
| Chr | = | Chronik | Jes | = | Jesaias | Ob | = | Obadja |
| Cnt | = | Canticum | Jo | = | Joel | Prv | = | Proverbien |
| Dan | = | Daniel | Job | = | Hiob | Ps | = | Psalmen |
| Dtn | = | Deuteronomium | Jon | = | Jonas | Reg | = | Reges |
| Eccl | = | Ecclesiastes | Jos | = | Josua | Rt | = | Ruth |
| Esr | = | Esra | Lev | = | Leviticus | Sam | = | Samuel |
| Est | = | Esther | Lk | = | Lukas | Thr | = | Threni |
| Ex | = | Exodus | Mak | = | Makkabäer | Tim | = | Timotheusbriefe |
| Ez | = | Hesekiel | Mal | = | Maleachi | Tob | = | Tobias |
| Gen | = | Genesis | Mch | = | Micha | Zch | = | Zacharias |
| Hab | = | Habakuk | Mt | = | Matthaeus | Zph | = | Zephanias |
| Hag | = | Haggai | Mk | = | Markus | | | |

---

Lag. Nom. = P. de Lagarde, Übersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina. Göttingen 1889

Barth, et. St. = J. Barth, etymologische Studien zum semit. insbesondere zum hebr. Lexikon. Berlin 1893

Barth, NB = J. Barth, die Nominalbildung in den semit. Sprachen. Leipzig 1889

Ew. = H. Ewald, ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache. 8. Aufl. Göttingen 1870

Del., Proll. = Friedr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs. Leipzig 1886

Loew., Pfl. = J. Loew, aramäische Pflanzennamen. Leipzig 1881

Baer qu. v. = S. Baer, quinque volumina. Leipzig 1886.

RB Hw² = Riehm-Baethgen, Handwörterbuch des bibl. Altertums. 2. A. Bielefeld u. Leipzig 1893/94

G-K = Gesenius, hebr. Grammatik, bearb. v. Kautzsch. 26. A. Leipzig 1896

St = Hebr. Grammatik v. Stade. 1. Thl. Leipzig 1879

Olsh = Olshausen, Lehrb. d. hebr. Sprache. Braunschweig 1861

König LG = König, Lehrgebäude der hebr. Sprache I. II, 1. 2. Leipzig 1881—1897

SSt = Siegfried-Stade, hebr. Wörterbuch zum AT. Leipzig 1893

StKr = Theol. Studien und Kritiken

ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins

ZATW = Stade's Ztschr. f. alttest. Wissenschaft

ZDMG = Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft

ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

---

# Einleitung.

## § I. Der Name des Buchs.

In c. 1 12 bezeichnet sich der Redende als »Qoheleth, König über Israel in Jerusalem«. Danach nennt ihn der Sammler des Ganzen c. 1 1 »Qoheleth, Sohn Davids, König in Jerusalem«, will also jedenfalls unter dem Urheber dieser Sprüche den König Salomo verstanden wissen. In c. 1 2 nennt er ihn קֹהֶלֶת in 7 27 (s. z. St.) und 12 8 הַקֹּהֶלֶת [1]). Warum nennt er ihn aber so und nicht Salomo? Offenbar, weil er ihn weniger als König denn als Träger der eigentümlichen Weisheit gefasst sehen will, die der anonyme Redner selbst vorträgt. Der Name ist nach Analogie der femininalen Nominalbildungen für männliche Personen zu erklären. Wie סֹפֶרֶת n pr. Neh 7 57, הס' Esr 2 35 eine Genossenschaft von Schriftgelehrten, dann aber auch einen einzelnen hervorragenden Schriftgelehrten bezeichnet, so ist קהלת zunächst = קהל חכמים eine Versammlung von Weisen, eine jüdisch-hellenistische *ἐκκλησία*, dann aber auch ein in einer solchen hervortretender Weisheitslehrer (LXX *ἐκκλησιαστής*, Vulg. concionator), s. zu 7 27, vgl. Cheyne Job and Sol. 298f. G-K § 122r. O. § 119a. Die Übertragung dieser Benennung auf Salomo erklärt sich durch I Reg 8 1, wo von diesem berichtet wird, dass er die Ältesten Israels um sich versammelt habe (וַיַּקְהֵל), um eine Ansprache an sie zu halten (vgl. ib. v. 55—61). Auch sonst ist die Figur des Q an das legendare Bild Salomo's angeschlossen. Es ist die Rede von seinem Reichtum 2 8a, vgl. I Reg 10 11 von seiner Pracht, seinem Luxus, Wohlleben und Harem 2 3. 7. 8b, vgl. I Reg 11 3 Cnt 3 7—10 6 7,

---

[1]) Nach Bickell S. 9. 62 sind alle Identifikationen des Q mit Salomo spätere Zusätze eines pseudo-salomonischen Interpolators, den er mit $R^3$ bezeichnet. Nach 1 2 u. 12 8 sei Q kein König, sondern ein Weiser, der scharfsinnige Untersuchungen anstellte und geistvolle Lehrsprüche ausarbeitete d. h. sammelte und vortrug. Dann wären aber nicht nur die auf Salomo bezüglichen Zusätze in c. 1 1. 12. 16, sondern auch 2 7—9, ja eigentlich die ganze Schilderung 2 4—10 zu streichen, die nicht auf das Leben irgend eines Weisen passt, sondern ihre Farben von Salomo's Werken entlehnt und grade dadurch so wirkungsvoll wird, vgl. auch König Einl. § 88, 2c *α*. 4c. Bickell selbst hat auch 1886 in »Koheleth, Untersuchung über den Wert des Daseins etc.« diese Hypothese wieder zurückgenommen, vgl. auch ZKTh 1886 S. 554—557.

seiner Dienerschaft 2 7, vgl. I Reg 10 5, von seinen Bauten und Parks 2 4—6, vgl. I Reg 6. 7 Cnt 8 11. Der Ruf seiner Weisheit 1 12 2 9, vgl. I Reg 3 12. 28 5 9—11 10 8. 24 rechtfertigte es, ihn als den Patron der gesammten israelitischen Chokma, insbesondere auch der in den hellenistischen Weisheitsschulen vorgetragenen (Q 9 17), vorzustellen (vgl. Tyler, eccles. 55—62), wie ähnlich im Deuteronomium Mose zum Verkünder einer von prophetischer Theologie durchgeistigten Gesetzeslehre gemacht worden ist. — Seit Salomo galt Jerusalem als der eigentliche Wohnsitz der göttlichen Weisheit JSir 24 11.

Dass die Übertragung der Verfasserschaft unsres Buchs auf Salomo [1]) eine Fiction ist, kann nicht zweifelhaft sein. Der Redner unsres Buchs sieht auf Salomo's Regierung als auf eine abgeschlossene zurück 1 12 2 7, ja er vergleicht trotz des Ausdrucks »vor mir über (in) Jerusalem« 1 16 2 7. 9 offenbar Salomo's Regierung mit der der andern israelitischen Könige. Die Betrachtungen über Salomo's unfähigen Nachfolger c. 2 18. 19 konnte nur ein Späterer anstellen, der die Geschichte von I Reg 12 kannte. Die Klage über allgemeine Rechtlosigkeit c. 5 7, über eine unfähige Staatsverwaltung c. 10 5. 6 würde in Salomo's Munde aufs Schärfste sich gegen ihn selbst wenden, der in der Lage war diese Übelstände abzustellen. — Mahnungen endlich wie 8 2. 3 10 4—6 und Erzählungen wie c. 4 13—16 9 14—16 zeigen, dass der Redende kein König ist, sondern ein Mann in abhängigen Verhältnissen. In c. 12 9. 10 wird die Königsmaske gelüftet, und das wirkliche Gesicht des das Volk belehrenden Weisheitslehrers schaut heraus.

## § 2. Das Buch Qoheleth. Seine verschiedenen Bestandteile und deren Vereinigung zu einem Ganzen.

An der Einheit des Buchs Qoheleth wird man einigermassen irre, wenn man seine Erklärer sich über seine Tendenz und seinen theologischen Charakter äussern hört. Nach de Wette und Knobel ist der Verfasser »völlig befangen in der Maxime des heitern Lebensgenusses«. Bruch fand in unserm Buche »eine Skepsis, die zu völliger Verzweiflung an jedem Zweck des Lebens fortschreitet«; Hartmann (das Lied vom Ewigen 1859) nennt es »ein Brevier der äussersten Blasirtheit«, Heinrich Heine »das Hohelied der Skepsis«. Bei Nowack ist die »Skepsis mit tiefer Gottesfurcht gepaart«. Frz. Delitzsch lässt die Skepsis ganz verschwinden und nennt unser Buch »das Hohelied der Gottesfurcht«. Nach Tyler lässt Q die Philosophie in seinem Buch sich selbst ad absurdum führen, indem er die Hauptrichtungen der damaligen Philosophie, den Stoicismus und den Epikuraeismus, als sich aneinander zerreibend vorführt, um zum Schluss statt ihrer die israelitische Gottesfurcht und den Gesetzesgehorsam als das einzig Richtige zu empfehlen. — Nach C. Siegfried contrastirt Q den

[1]) Vgl. über die abenteuerlichen Versuche des Nachweises einer solchen, neuerdings wohl blos von Gietmann (1890) ernstlich gemeint, Wright, book of Koh. S. 86—96 S. 109—125. König Einl. § 88, 4 a.

Weg des Denkens (חכמה), der zum Nihilismus führt, und den Weg der Religion (יראת אלהים), der an Gottesfurcht und Gesetzesgehorsam festhält (ZwTh 1875 S. 289f. 471), wogegen Nowack (198) bemerkt, dass die חכמה in unserm Buche nicht als weltliche Philosophie sondern als religiöse Weisheitslehre gefasst werde. Das trifft aber nur unter Voraussetzung der Einheitlichkeit des Buches Q und unter Heranziehung von Stellen wie $8_{5}$ $11_{9b}$ $12_{1.13}$ u. a. zu. Muss diese Voraussetzung aufgegeben werden, dann fällt dieser Einwurf; mit ihm allerdings auch unsere eigene soeben angeführte Erklärung. — In der That zeigt das Buch Q eine solche Menge radikaler Widersprüche, dass es ganz unmöglich ist, es für ein einheitliches Ganze zu halten [1]. —

Nach c. $3_{1-8}$ vollzieht sich alles Geschehen in der Welt in einem gewissen Wechsel von Gegensätzen, dem man keinen vernünftigen Sinn abgewinnen kann und dem gegenüber alles menschliche Thun zwecklos erscheint (v. 9). Nach c. $3_{11}$ ist dagegen diese Weltordnung von Gott ganz vortrefflich eingerichtet, wenn auch der Mensch sie nicht ganz durchdringen kann; in $3_{12}$ ist dem Q diese Einsicht schon wieder abhanden gekommen, denn er empfiehlt dem Menschen als das Einzige, was ihm übrig bleibe, sich durch heitern Lebensgenuss schadlos zu halten. — Nach c. $3_{16}$ $4_{1}$ wird jede Spur einer sittlichen Weltordnung geleugnet; nach c. $3_{17}$ $5_{7}$ $8_{11}$ ist aber nicht daran zu zweifeln, dass es einen höchsten Richter giebt, der sein Gericht nur aufgeschoben hat. — Nach c. $3_{18-21}$ ist kein Unterschied zwischen Mensch und Vieh; beide sind demselben Naturgesetz unterworfen, von demselben Lebensodem beseelt. Wie es nach dem Tode mit dem letzteren wird, können wir nicht wissen. Nach c. $12_{7}$ kehrt aber nur der Leib des Menschen zur Erde zurück, der Geist zu Gott, der ihn gab, worauf sofort versichert wird v. 8, dass überhaupt alles Schwindel sei, also doch wahrscheinlich das eben Gesagte auch. — Nach c. $7_{15}$ $8_{10.12a.14}$ ist es eine leere Einbildung, zu glauben, dass die Frommen von Gott belohnt und die Frevler bestraft würden. Dagegen $7_{17}$ $8_{5.12b.13}$ wird versichert, dass die Frevler von frühzeitigem Tode dahingerissen werden, die Frommen und Gesetzesbeobachter dagegen vor allem Unglück bewahrt bleiben. — In c. $7_{2}$ wird der Mensch aufgefordert in ernster Weise sich der Betrachtung der Gewissheit seines Todes zu widmen, in c. $5_{17}$ $9_{7-10}$ werden dieselben Erwägungen (vgl. c. $5_{14}$ff. $9_{5}$ff.) zu der Aufforderung benutzt, möglichst bei gutem Essen und Trinken sein Dasein hinzubringen. — In $11_{9a}$ wird dem Jüngling geraten, sich ohne jedes Bedenken dem Zuge seiner Begierden hinzugeben, in v. 9b ihm aber eingeschärft zu bedenken, dass er dies Alles werde vor Gottes Gericht zu verantworten haben. — Die Beobachtung, dass die eherne Naturordnung c. $1_{2-10}$ alles menschliche Streben vergeblich macht c. $2_{17.20}$ $3_{9}$ bringt den Q geradezu zur Verzweiflung. Nach c. $3_{22}$ $5_{18.19}$ gewährt dagegen die menschliche Arbeit, die doch nach dem eben Gesagten völlig erfolglos ist, manche Erfolge und wahre Lebensfreuden. Das ist nicht »eine Skepsis die mit tiefster Gottesfurcht

---

[1]) Schon die Weisen von Schabb. 30b haben das gemerkt, denn »sie suchten das Buch Q zu verbergen [vom gottesdienstlichen Gebrauch auszuschliessen], weil seine Worte einander widersprachen«.

sich paart« (Now. S. 203). Das sind Widersprüche, wie sie schneidender nicht gedacht werden können. — Auch in andern Fragen treten diese Widersprüche hervor. Nach c. 1 17 2 15. 16 ist das Streben nach Weisheit ein Jagen nach Wind. Nach 2 13. 14 ist aber der Vorzug der Weisheit so gross wie der des Lichts vor der Finsternis, sie gehört zu den herrlichsten Gütern 7 11. 12. 19 8 1b 9 13—18 10 2. 12. —

Es hat sich deshalb auch stets als vergebliche Mühe herausgestellt, einen Plan und eine organische Gliederung in dem Buche Q nachzuweisen. Diese Versuche mussten um so mehr scheitern als zu den Widersprüchen bei beträchtlichen Teilen unserer Schrift noch eine völlige Zusammenhangslosigkeit hinzukommt. Man vergleiche die klaffenden Klüfte zwischen c. 4 15f. und v. 17 5 1, zwischen c. 5 6 v. 7 v. 8 v. 9, zwischen c. 7 6 v. 7; v. 19 und v. 20, c. 10 3 und v. 4 u. a. m. Man kann dreist behaupten, dass in dem Stücke c. 4—12 die Stellen, in denen ein leidlicher Zusammenhang vorliegt, die Minderzahl bilden. Nach Cheyne Job and Sol. S. 204 hat Q nur c. 1 und 2 ausgearbeitet, das Übrige sind adversaria, Notizenzettel und dergleichen Wir verzichten deshalb auch auf Mittheilung und Besprechung der zahlreichen Versuche, Plan und Zusammenhang im Buche Q nachzuweisen, weil sie der Natur der Sache nach, wie Frz. Delitzsch S. 195, Kleinert Prgr. S. 23 sehr richtig sagen, scheitern mussten. Man findet die wichtigsten derselben nebst einem eigenen ebenso unhaltbaren dargestellt bei Zöckler der Prediger Sal. Einl. § 2, sonst vgl. Fr. Köstlin, Kohelet Studien 1882. — Einige haben durch Annahme einer dialogischen Verhandlung Ordnung in das Buch Q hineinzubringen versucht. Neuerdings besonders Schenkel im Bibellex. 1871 Bd. 3 S. 554—556 (Dialog zwischen der wahren und der falschen Weisheit). Auch das hat sich als vergebliche Mühe erwiesen, vgl. darüber Zöckler a. a. O. § 2 Anm. 2. Nowack S. 201f. — Mehr Sinn als in dem Bemühen einen Zusammenhang aufzuzeigen, der nicht vorhanden ist, lag in den Versuchen die thatsächliche Zusammenhangslosigkeit zu erklären. Unter diesen verdient besondere Aufmerksamkeit der äusserst scharfsinnige von Bickell, der gewissermassen für den Wirrwarr unseres Textes, den Buchbinder der Handschrift verantwortlich macht, aus der derselbe stammt. Diese Handschrift hatte nach ihm Heftlagen von je 8 Blättern. Das Buch Q begann auf dem drittletzten Blatte einer solchen Heftlage und endete auf dem dritten Blatte der viertfolgenden Heftlage. Durch ein Versehen wurde die Ordnung dieser Blätter verschoben, die nunmehr in folgender Reihenfolge geheftet wurden: 1. 2. 3. 8. 9. 6. 7. 15. 16. 4. 5. 13. 14. 18. 10. 11. 20. 12. 19. 17. 21. (22). Stellt man die richtige Ordnung wieder her, scheidet die Zusätze aus und ergänzt die Lücken, die durch die Verwirrung später entstanden sind, so bekommt man angeblich ein wohldisponirtes, gut zusammenhängendes Ganze (vgl. die Disposition bei B. S. 28—45 und S. 53f.), welches folgende Reihenfolge nach den Zahlen des gegenwärtigen Textes zeigt: I, 2 bis II, 11. V, 9—13. 15a. 14. 15b bis VI, 7. III, 9. 12. 13. 10. 11. 14—16. 18 bis IV, 8. II, 12b. 17—26. 12a. 13—16. III, 1—8. VIII, 6—14. 16a. 17a. 16b. 17b bis IX, 3 [bis bil'babam]. VIII, 15. IX, 11 bis X, 1. VI, 8. 10—12. VII, 6. VI, 9. VII, 7—10. 13—19. 11. 12. 21. 22. 20. IV, 9 bis V, 8. X, 16 bis XI, 3. 6.

4. 5. VII, 23—29. VIII, 1b—4. X, 2—14a. 15. 14b. IX, 3 [von beḥajjehem an] bis 10a. XI, 7—10a. XII, 1a. XI, 10b. XII, 1b—6. 8. — Eine absolute Unmöglichkeit einer derartigen Blätterversetzung kann nicht behauptet werden. In LC 1884 No. 52 ist von E. N. ein ähnlicher thatsächlicher Fall nachgewiesen [1]). — Doch die Voraussetzung der Zahl von 518—535 (bei B. S. 23) Buchstaben für die Blätter der Handschrift wird von EN. a. a. O. in ihrer Sicherheit bestritten. Bedenklich muss auch stimmen, dass LXX bereits dieselbe Textanordnung zeigt wie der MT. Unbegreiflich aber ist es, dass unser Blätterhefter auf der einen Seite die Textordnung so gedankenlos durcheinander geworfen und auf der andern Seite, um nun wieder eine Art Zusammenhang herzustellen, sehr scharfsinnige Textänderungen, Umstellungen und Einschiebungen vorgenommen haben sollte. Dieser Verstand würde doch jedenfalls auf das Suchen der richtigen Blätterordnung verwendet worden sein. Über alles dieses liesse sich indessen hinwegkommen, wenn wir nur bei B. wirklich ein streng disponirtes und wohl zusammenhängendes Buch erhielten. Aber wir bekommen im B.'schen Q dieselben klaffenden Lücken, die wir im MT finden. Man vergleiche z. B. S. 63 den Fortschritt von $2_{11}$ zu $5_{9}$. Ja es wird bisweilen selbst in den Stellen, wo im MT ein ganz guter Zusammenhang vorliegt, von B. künstlich eine Lücke geschaffen. So z. B. durch Streichung der Worte ואין שני in $4_{8}$. Zur Willkürlichkeit der Ergänzungen vgl. besonders S. 64 hinter $5_{12}$. — Sonst s. Th. Lz. 1885 No. 3 (Budde), Dlz. 1884 No. 44 (Wellhausen), Kuenen hist. crit. onderzoek [2] III § 103 no. 5, Euringer, Masoratext S. 19—29 und König Einl. § 88, 2b, der auf das Auffällige aufmerksam macht, dass bei B. (S. 26) nur einmal in $10_{14}$ der Gedanke mitten durch Trennung der Worte durchschnitten wäre. —

Ein anderer scharfsinniger Versuch durch Umstellungen die Herstellung der richtigen Textordnung zu gewinnen ist für einige Teile des Buchs Q von P. Haupt, the book of eccles. S. 15—17. 21f. gemacht worden. — Er giebt folgende Reconstruction des ursprünglichen letzten Abschnittes des Buchs nebst Schlusslied. c. $9_{7-10}$ $11_{1-3}$ $10_{8-11}$ $11_{4.\,6}$ nebst Schlusslied c. $11_{9.\,10}$ $12_{1-5a.\,6.\,5b}$ $11_{8c}$. — Der Aufbau des ersten Abschnittes hat nichts unmittelbar Überzeugendes. Zwischen $9_{10}$ und $11_{1}$ $11_{3}$ und $10_{8}$ $10_{11}$ und $11_{4}$ herrscht kein guter, jedenfalls kein notwendiger Zusammenhang. Gut ist das Schlusslied eingeordnet. Namentlich spricht die Trennung von $12_{5a}$ u. $_{5b}$ durch v. 6 an. — Im Allgemeinen ist aber zu bedenken, dass mit Herstellung eines guten Zusammenhangs noch nicht die Sicherheit gegeben ist, dass man den Gedankengang des Q selbst gefunden habe, denn die Möglichkeit der Combinationen ist nahezu unendlich. Nachdem wir es auf die verschiedenartigsten Weisen versucht hatten durch Umstellungen, Ergänzungen u. dgl. ein zusammenhängendes Ganze zu construiren, kamen wir in dieser Beziehung zu dem Schlusse הכל הבל.

Der Umstand, dass in den ersten 3 Kapiteln nur wenige Stellen sich

---

[1]) Der analoge Fall der falschen Stellung von JSir $30_{25}$—$33_{11}$ statt hinter $36_{16a}$ ist nicht beweisend, da diese nur in den griechischen HSS aber nicht in der Vetus lat. und beim Syrer sich findet.

finden, die den allgemeinen Anschauungen des Redenden widersprechen und dass wir im Übrigen in denselben einen durchaus geschlossenen Gedankenzusammenhang haben, spricht dafür, dass wir hier die eigentliche Grundschrift des Buchs Qoheleth haben, von der in den späteren Teilen des Buchs nur Fragmente erhalten sind. Es tritt uns darin ein pessimistischer Philosoph entgegen, der ähnlich wie Hiob den Lehren der jüdischen Religion den Beweis der Thatsachen entgegenstellt. Seinen Grundgedanken: Alles ist eitel c. 1 2, mit dem er alle Positionen des Judentums in Frage stellt, bringt er, wie das ähnlich im Hiobgedichte geschieht, in parallelen Ausführungen zur Darstellung.

Die erste Ausführung umfasst die Stücke c. 1 3—2 12. 14b—21a. Der Verf., den wir Q¹ nennen wollen, stellt hier fest, dass alles Geschehen auf der Erde ein ehernes Gesetz des Kreislaufs der einzelnen Erscheinungen zeige c. 1 3—11 und dass alle Bemühungen menschlicher Weisheit, einen vernünftigen Grund für diese Einrichtung ausfindig zu machen, scheitern v. 12—18. Sein Versuch, die pessimistische Stimmung über die irdischen Zustände durch allerlei Genüsse, durch Schöpfungen angestrengter Thätigkeit zu verscheuchen und auf diese Weise zu innerer Befriedigung zu gelangen, sei vergeblich gewesen c. 2 1—11. Auch sein Streben nach Weisheit sei ohne Resultat geblieben c. 2 12. 14b. 15—16, so dass er zuletzt völlig der Verzweiflung sich hingegeben habe v. 17—24a.

Die 2. Ausführung des Hauptgedankens von c. 1 2 umfasst c. 3 1—10. 12. 15. 16. 18—21. — Hier sind es die Gegensätze alles zeitlichen Geschehens, die alles Mühen des Menschen vergeblich machen. Auf Geborenwerden folgt Sterben, auf Pflanzen Ausreissen, auf Aufbewahren Wegwerfen u. s. w. c. 3 1—9. Diese Naturordnung, die alles Geschaffene immer wieder vernichtet v. 10. 12. 15, beweist zugleich die Abwesenheit jedes sittlichen Prinzips und jeder Gerechtigkeit in der Weltordnung, denn es kann in der Natur keine besondere Anordnungen für Menschen geben. Wie ihr Wesen dasselbe ist wie das des Vieh's, so kann auch ihr Geschick kein andres sein c. 3 16. 18—21. —

In der 3. Ausführung, der von c. 4. 5, nehmen die Einschiebungen andrer Hand, die Verstellungen der Stücke, die Lücken und Correcturen der Art zu, dass es nicht mehr möglich ist einen festen Zusammenhang der Gedanken aufzuzeigen. Doch lässt sich die Hand von Q¹ noch in folgenden Stücken erkennen c. 4 1—4. 6—8 c. 5 9. 10. 12—16, in der Klage über das rettungslose Leiden der Menschheit c. 4 1—3 und in der Klage über das rastlose und doch völlig resultatlose Mühen der Menschen c. 4 4 u. s. w.

In den folgenden Teilen des Buchs überwuchern die Einschübe fremder Hand fast Alles. Man wird Q¹ folgende Stücke zuzuerkennen haben. Die Klagen über das vergebliche Mühen des Menschen c. 6 1—7, die allgemeinen trüben und pessimistischen Äusserungen von 7 1b—4, die Klage über den Mangel einer gerechten Weltregierung v. 15, vielleicht auch die schlimmen Lebenserfahrungen von v. 26—28. Im Folgenden scheint Q¹ besonders einen Kampf gegen die deuteronomistische Vergeltungslehre geführt zu haben, wovon die Fragmente c. 8 9. 10. 14. 16. 17 9 2. 3. 5. 6 10 5—7 erhalten sind. — Jedenfalls dürfen wir aber einem Schriftsteller wie Q¹ nicht die hausbackene Alltagsweisheit von 4 9—12

10 8—11. 16—18 11 1—6 oder Regeln religiös-kultischer Kasuistik wie 5 1—5 zutrauen.

Auf Grund des Vorhandnen und zwar besonders der hierher gehörenden Stücke in c. 1—3 lässt sich sehr wohl ein literarisches Charakterbild von Q¹ gewinnen. — Lassen wir diese Stellen unbefangen auf uns wirken, so werden wir in Q¹ einen Juden erkennen, der an seinem Glauben Schiffbruch gelitten hat [1]) und als ein Denker von eherner Konsequenz und Klarheit sich nicht scheut, die Dinge, in dem kalten und harten Lichte der Wirklichkeit zu zeigen, in dem er sie geschaut hat. Er war zu der Überzeugung gekommen, dass die letztere nichts von dem lehre, was die jüdische Religion ihm bisher als Glaubenswahrheit geboten hatte. Naturgesetze beherrschen das All, nicht sittliche Gesetze. Göttliche Weltregierung giebt es nicht, der Lauf der Welt beweist das. Des Menschen Loos ist ein beständig vergebliches Abmühen. Genüsse können ihn dafür nicht entschädigen, denn sie beruhen auf einer Illusion. Auch die Weisheit kann keine wahre Befriedigung gewähren, denn das Streben nach ihr ist resultatlos [2]). Woher kam nun dem Q¹ diese Weltanschauung? — Dass er sie aus dem AT geschöpft habe, dürfte doch eine etwas kühne Behauptung sein. Nach Gen 1 31 ist bekanntlich diese Welt, welche Gott geschaffen hat, sehr gut, während Q¹ in ihr nichts als einen grossen Schwindel entdecken kann. Es walten in dieser Welt nach dem AT nicht eherne Naturgesetze, welche mit ihrem Geschick (מקרה 2 14f. 3 19 9 2f.) Menschen und Tiere in ganz gleicher Weise treffen und in teils zweckloser Wiederholung der Erscheinungen teils in sinnloser Zerstörung des mit Mühe zu Stande Gebrachten alles menschliche Streben vergeblich machen 3 9 etc., sondern es waltet in der Welt der lebendige Gott Israels, der zu seines Namens Ehre und zum Schutze der Seinen Wunder thut. — Jede Zeile des AT's ferner widerstreitet dem Grundsatze, dass es nichts Neues unter der Sonne gebe 1 9 etc. Im Gegenteil, immerfort schafft Jahve חֲדָשׁוֹת Jes 42 9 48 6, neue unerhörte Dinge (vgl. בריאה in Num 16 30). Insbesondere das nachexilische Judentum, in dessen Zeit uns doch Q versetzt, lebt in gespannter Erwartung einer grossen Neuschöpfung Jahve's Apk 21 5. Ein seltsamer Jude fürwahr, der da fragt: giebt es etwas, wovon man sagen könnte, siehe das ist neu

---

[1]) In den ächten Stücken von c. 1—3 kommt אלהים nur 3 mal vor 1 13 3 10. 15. 18, jedesmal in einer fast anklagenden Weise; in den ächten Stücken aus c. 4 und 5 garnicht. Sonst c. 6 2 8 17. Vgl. auch zu 3 20.

[2]) Damit werden freilich diejenigen sich nicht einverstanden erklären, die da meinen, es sei dies nur »die eine Seite der Lebensanschauung des Qoh.«, er halte trotzdem fest an Gott und an Gerechtigkeit (Wildeboer Lit. des A.T.'s 1895 S. 430—432 Cornill Einl. § 45 no. 3 vgl. bei Kleinert S. 773 »die religiöse Grundposition« im Q u. a.); oder die wie Leimdörfer S. 1 sich »einen Philosophen mit 2 völlig verschiedenen Gesichtern« vorstellen können, »mit dem schmerzdurchfurchten eines finstern Weltflüchtlings und dem freudestrahlenden eines wollüstigen Lebemanns«, der zugleich »ein Gottesmann (!) ist, der zur Befolgung der Gebote ermahnt«. Für einen derartig verworrenen Kopf gehalten zu werden, hat der Verfasser von c. 1—3 gewiss nicht verdient, der von seinem הבל הבל 1 2. 14 2 11. 17 3 19 sich auch nicht das Mindeste abhandeln lässt und der Sicherheit wegen noch in jedem einzelnen Falle hinzufügt גם זה הבל, גם הוא ה׳. —

Q 1 10 [1]). — Durchaus streitet ferner mit dem AT die völlige Leugnung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier c. 3 18—21. Die Menschenschöpfung ist eine besondere That Jahve's Gen 2 7, um des Menschen willen sind alle andern Geschöpfe da Gen 1 28. — Ganz unisraelitisch ist auch, wie Frz. Del. S. 310 (vgl. auch Kleinert S. 776) sehr richtig bemerkt, der Pessimismus. Das AT ist durch und durch optimistisch »Schmecket und sehet wie freundlich der HErr ist« Ps 34 9, »die Erde ist voll seiner Güter« Ps 33 5, »alles hat er mit Weisheit eingerichtet« Ps 104 25, das ist der Grundton, der durch die Bibel hindurchgeht. — Klagen über das Glück der Frevler freilich begegnen uns oft Ps 36. 37. 49. 73 und im Buch Hiob, aber niemals schreiten sie fort zur Leugnung jeder sittlichen Weltordnung [2]) und zu der Behauptung, dass wie das Tier auch der Mensch lediglich der Naturordnung unterworfen sei Q 3 16. 18—21. — Die alten Lehrer der Synagoge merkten wohl, dass in dem Buche Q kein ächtes Judentum stecke, sondern mancherlei Ketzerei vgl. Megilla 7a Midrasch Q z. 1 3 11 9. Sie waren nicht der Meinung Kleinert's (S. 773), dass der Q »aus dem Grundcharakter der hebräischen Chokmaliteratur nicht heraustrete«. Übrigens stützt sich des letztern ganze Beweisführung auf die, wie oben S. 3 ff. gezeigt, unhaltbare Voraussetzung von der Einheitlichkeit des Buches Q unter Heranziehung von Stellen wie 3 11. 14 5 6b. 7 7 18 8 12f. 12 13 u. a., deren meiste $Q^1$ nicht geschrieben haben kann (vgl. Kl. S. 767. 772. 777) [3]). — Die Vermutung, dass die dem sonstigen AT so durchaus fremdartigen Anschauungen gewisser Partien des Buchs Q. aus griechischen Einflüssen herzuleiten seien, lag zu nahe, als dass sie nicht hätte ausgesprochen werden sollen [4]). Der von Esra begründete Soferismus hatte es lediglich mit dem Studium der Thora zu thun und kehrte in der christlichen Zeit mit Ausschliesslichkeit zu dieser Thätigkeit zurück (vgl. Schürer Gesch. II, 254—256). Aus seinen Kreisen konnten auch unmöglich solche Anschauungen stammen, wie sie Q entwickelt. In der dazwischen liegenden griechischen Periode war aber offenbar der Gesichtskreis der jüdischen »Weisen« ein erweiterterer geworden, vgl. O. Holtzmann in Stade Gesch. des Volkes Israel Bd. 2 S. 293. Aus JSir 39 2—4 ersehen wir, dass man damals von einem solchen eine vielseitige nicht blos jüdische, sondern

---

[1]) Kleinert in StKr 1883 S. 771 macht daraus freilich »eine Illustration der gleichförmigen Gesetzlichkeit des göttlichen Wirkens«. Aber nach den durchgehenden Anschauungen des AT's besteht eine solche nicht.

[2]) Dass diese bei Q geleugnet oder wenigstens dahingestellt bleibe, giebt auch Kleinert S. 774 zu.

[3]) Damit ist nicht ausgeschlossen, dass wir in $Q^1$ auch manche Nachwirkungen ächt jüdischer Anschauungen vorfinden, denn er war eben ein Jude. Dahin gehört z. B. das beständige Fragen nach dem Lohn der Arbeit 1 3. 11 2 15. 21f. 3 9 4 8 5 10. 15 6 8. Das war dem Hebräer seit Dtn 28 so in Fleisch und Blut übergegangen, dass er davon nicht lassen konnte, Job 1 9 31 2 Ps 18 21. Wenn der Lohn ausblieb, fing es an mit der Gottesfurcht zu hapern, Ps 73 2. 10f. 125 3. In diesem Lohnverlangen ist auch $Q^1$ unersättlich. Der Gedanke, dass für seine Mühen ein anderer den Lohn einheimsen könnte, ist ihm unerträglich 2 21 und veranlasst ihn zu der Übertreibung, dass die Arbeit auf Erden niemals ihren Lohn finde v. 22.

[4]) S. darüber unten § 3.

auch fremdländische Bildung verlangte. Und wo wäre eine solche damals sonst zu erlangen gewesen, als bei den Griechen. Die ἐκκλησία JSir 38₃₃ (קהל חכמים) beschäftigte sich damals, wie aus dem Zusammenhang dieser Stelle ersichtlich ist, mit vielen Fragen, die nicht zur Gesetzesdiscussion gehörten. Wie sehr von Mitte des 3. Jh.'s v. Chr. ab der Strom der griechischen Bildung das Judentum durchdrang, darüber wolle man J. Freudenthal, die dem Fl. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft 1869 und hellenistische Studien H. 1. 2. 1875 vergleichen. Wie stark insbesondere die philosophischen Einflüsse auf das Judentum waren darüber vgl. m. jüd. Hellenismus ZwTh 1875 S. 481 ff. — Es scheint daher von vorn herein beinahe unmöglich, anzunehmen, dass unser Q, der doch nach fast allgemeinem Urteil der griechischen Periode angehört, nicht sollte griechische Einflüsse zeigen. Auch Kleinert, der es als seine eigenste Aufgabe betrachtet, das Buch Q »als ein Produkt innerhebräischer Geistesentwickelung zu begreifen«, erkennt doch an, »dass die geistige Gesammtatmosphäre, welcher die grossen Spätlingssysteme der griechischen Philosophie ihre Entstehung verdanken, sich auch in unserm Buche wiederspiegelt. Es fehlt kaum einer von den charakteristischen Grundzügen derselben, wie sie Zeller in der schönen Einleitung zum 3. Bande seiner Geschichte der griechischen Philosophie zusammenstellt«. »Hier wie dort die Ablösung des Denkens von der nationalen Grundlage«; »Der kosmopolitische Charakter nicht blos in der Stellung sondern auch in der Behandlung der Probleme (S. 763). Ebenso hier wie dort das praktische Interesse der Spekulation.« Ja »es müssen spezifische Einflüsse griechischen Wesens auf den hebräischen Geist in unserm Buche anerkannt werden« (S. 764). Dem gegenüber wird man unbedenklich zugeben können, dass in dem Materiale, welches besonders Zirkel, Tyler und Palm und andrerseits E. Pfleiderer beigebracht haben, Manches nicht beweiskräftig ist, sondern nur den Wert einer Hypothese hat, und dass Anderes wohl als interessante Parallele zu Q aus der griechisch-philosophischen Literatur verwendet werden kann, aber nicht als Zeugniss für Beeinflussung von Q durch die letztere gelten darf. — Damit hört aber der Streit auf prinzipiell zu sein. Es dreht sich derselbe nur um ein mehr oder weniger. Es wird daher am Besten sein, über die Einzelheiten in § 3 und bei der Exegese der betreffenden Stellen zu verhandeln. — Nur über eine Frage allgemeineren Charakters wird es zweckmässig sein, vorher Verständigung zu suchen, nämlich ob bestimmte Einflüsse griechischer, insbesondere stoischer und epikuräischer Schulphilosophie bei Q zu finden seien. Hier betont nun Kleinert besonders das Fehlen wichtiger stoischer und epikuräischer Lehren im Buche Q (S. 770 f. 772 f.) [1]. Damit ist aber nur nachgewiesen, dass unser Verfasser kein vollständig und schulmässig durchgebildeter Stoiker und Epikuräer ist, was auch Niemand behauptet hat und was in dieser Vereinigung überhaupt unmöglich ist. Starke Anklänge an stoische Weltanschauung giebt Kleinert S. 767 f. selbst

---

[1]) Dass darauf aber nicht so viel Gewicht zu legen ist, kann man an Philo sehen, der gewiss ein Stoiker par excellence war und doch die Lehre vom Weltbrande nicht teilte.

zu [1]), meint aber den Determinismus auch im AT ausgeprägt zu finden. Da dürfte man aber doch wohl den allgemeinen Wendungen auf S. 768 gegenüber, um den Nachweis bitten, wo denn im AT solche Sätze wie c. $6_{10}$ $9_{1.\,11}$ sich finden. Eine unveränderliche in allen Einzelheiten streng geregelte Weltordnung kennt weder der ältere Hebraismus, wo Jahve beständig seine Beschlüsse wieder abändert, noch der prophetische, wo Jahve's Haupteigenschaft, dass er נִחָם עַל הָרָעָה ist, mit besonderem Nachdruck betont wird Ex $32_{12}$ Jer $18_{8}$ Jon $4_{2}$. Auch Stellen wie I Sam $15_{29}$ wird man schwerlich im Sinne des Determinismus zu deuten haben. Kleinert hat denn auch a. a. O. beim islamischen Fatalismus für seine Behauptung Schutz gesucht. — Für epikuräische Berührungen macht sich Kleinert S. 771 sogar anheischig über die Data von Tyler und Plumptre hinauszugehen, leugnet aber doch Beeinflussung seitens des Epikuräismus. Die dagegen angeführten Instanzen sind aber nur für denjenigen beweisend, der das Buch Q für ein einheitliches von einem und demselben Verfasser geschriebenes hält, was sich uns als unhaltbar erwiesen hat (S. 3ff.) und noch weiter erweisen wird. —

Das Buch des pessimistischen Philosophen ($Q^1$) würde mit Abscheu zurückgestossen und von den später im Judentum massgebenden Richtungen völlig vernichtet sein, wenn nicht der Name Salomo's an seiner Spitze gestanden hätte. Das rettete es vor dem Untergange. Aber es verfiel statt dessen dem Geschick, von den andern Richtungen innerhalb des damaligen Judentums corrigirt, glossirt, ihrem Standpunkte anbequemt zu werden. Der nächste Glossator war kein radikaler Gegner. Er gehörte denjenigen sadduzäischen Kreisen an, welche dem Epikuräismus huldigten (vgl. Schürer II, 346f. König Einl. 434) und zwar in einem andern Sinne als dies auch bisweilen bei $Q^1$ sich findet. Wenn dieser in schmerzlicher Resignation ausruft, dass unter den obwaltenden Umständen dem Menschen kein anderes Vergnügen übrig bleibe als essen und trinken $2_{24a}$ $3_{12}$, so wissen wir aus $2_{3.\,10.\,17f.\,20}$, dass dies in seinem Sinne kein wirkliches Vergnügen ist noch sein kann. Der epikuräische Glossator dagegen, den wir $Q^2$ nennen wollen, hält dafür, dass essen und trinken in der That ein sehr reelles Vergnügen sei, in dem eine volle Entschädigung für alles Mühen des Menschen liege $5_{17}$ $8_{15}$, und er fordert den Leser auf, sich nach Möglichkeit diese und andere derartige sinnliche Freuden zu bereiten $9_{7-10}$ $10_{19}$ $11_{7-9a.\,10}$, ehe die Zeit des Alters und des Todes heran komme, wo es mit allen Genüssen der Art vorbei sei $9_{12}$ $12_{1-7a}$, vgl. besonders $11_{8}$ כל שבא הבל. Er hängt am Leben und findet es schön. Süss ist es, das Licht der Sonne zu schauen, sagt er $11_{7}$, während $Q^1$ dafür hält, dass der Tag des Todes besser sei als der der Geburt $7_{1b}$. Nach $9_{4}$ ($Q^2$) ist ein lebendiger Hund besser als ein toter Löwe, während $Q^1$ die Fehlgeburt glücklich preist $6_{3}$ und die Toten glücklicher hält als die Lebenden $4_{2}$. Auch ist $Q^2$ nicht der Meinung, dass die Arbeit nur eine völlig nutz- und zwecklose Plage sei; es mache, meint er, doch viel Freude, thätig zu sein und zu schaffen $3_{22}$ $9_{10}$, etwas zu erwerben und davon zu geniessen $5_{18.\,19}$; darum solle man die guten Tage wahrnehmen und in die bösen sich eben schicken $7_{14}$. — Auch in

[1]) vgl. auch Cheyne Job und Sol. S. 264—267, obwohl von ihm auch die Unterschiede zwischen Q und Marc Aurel. hervorgehoben werden.

andern Punkten zeigt sich der Sadduzäismus dieses Glossators. So 7 16 in der Opposition gegen pharisäische kultische Übertreibungen (Schürer II, 343 König Einl. 434 A 1) [1]). Im Ganzen sind Q² zuzuschreiben die Stücke: 3 22 5 17—19 7 14. 16 8 15 7 4. 7—10. 12 10 19 11 7. 8a. 9a. 10 12 1b—7a.

Ein anderer Leser von Q¹ gehörte offenbar der »Gemeinde der Weisen« an. Er fühlte sich bewogen, der Herabsetzung der Weisheit durch jenen entgegen zu treten. Wir nennen ihn den glossirenden Chakam Q³. Er macht die Vorzüge der Weisheit geltend. Ihm gehören die Stücke 2 13. 14a. 4 5 6 8. 9a 7 11. 12. 19 8 1 9 13—18 10 1—3. 12—15 an. Dem Rate von Q¹, das vergebliche Streben aufzugeben c. 4 4. 6b s. u. z. d. St., stellt er die Behauptung entgegen, dass nur ein Narr so handeln könne 4 5. —

Gewichtiger war die Opposition gegen diejenigen Äusserungen von Q¹, welche sich gegen die Grundlehren des Judentums von der göttlichen Weltleitung und ihrer Gerechtigkeit wendeten. Da man in den Kreisen der Frommen ein Buch, das Salomo's Namen trug, nicht ohne Weiteres in die גניזה zu tragen wagte, so suchte man es durch Umcorrigirung möglichst unschädlich zu machen. Wir nennen den Urheber dieser Verbesserungen den glossirenden Chasid und bezeichnen ihn mit Q⁴. — Bickell nennt ihn R¹ »einen dem Buche feindlichen Zeloten« [2]). Zu den Kämpfen dieser Richtungen in der hellenistischen Periode vgl. Grimm, B. der Weisheit S. 27—32. — Er bekämpft die Behauptung des Q¹ von der Vergeblichkeit alles menschlichen Mühens. Zu c. 2 18—24a (Q¹) bemerkt er, dass man doch hierbei immer Gottes Hand spüren könne, der Frfolge nur den ihm Wohlgefallenden gewähre und das vergebliche Mühen dem Sünder überlasse 2 24b—26 (excl. Schluss). Ähnlich folgt auf c. 3 1—10 (Q¹) die These von Q⁴, dass Gott Alles sehr schön eingerichtet habe, wenn dies auch der Mensch nicht immer einsehen könne, und dass der Mensch jeden Genuss als eine Gabe Gottes dankbar hinzunehmen habe und zu dem was Gott angeordnet nichts hinzuthun noch davon etwas wegnehmen dürfe c. 7 11. 14. 14 vgl. 6 10. — Besonders und wiederholt tritt aber Q⁴ der Leugnung der gerechten Weltregierung seitens Q¹ entgegen. So folgt auf 3 16 (Q¹) sofort die Versicherung, dass das göttliche Gericht nur aufgeschoben sei und seiner Zeit sicher erfolgen werde v. 17, wodurch der Zusammenhang zwischen v. 16 und 18 schroff zerrissen wird. Überhaupt ist c. 3 10—17 interessant durch die beständige Opposition, die Q⁴ dem Q¹ Vers um Vers macht, s. z. d. St. unten. Ähnlich wird 5 7 versichert, dass auch die Hohen von einem Höchsten werden zur Verantwortung gezogen werden, 8 5. 6 dass die Gesetzestreuen von Jahve beschützt, dagegen die Frevler am Tage seines Gerichts ihre Schuld würden zu tragen haben 7 17. 18,

---

¹) Wer wie Q¹ die מִקְרֶה des Menschen für eine vollständig feststehende Sache hielt, auf die Opfer, Eide u. dgl. nicht den mindesten Einfluss haben 9 2, konnte sich derartige Sorgen nicht machen.

²) Auch Leimdörfer ist dieser wunderliche Heilige aufgefallen. Er sagt S. 23 »die Predigt von der Gottesfurcht nimmt im Verhältnis des Ganzen nur einen geringen Raum ein. Auch nimmt sie sich wunderlich aus in ihrem Neben- und Beieinandersein mit den sonstigen Ideen«.

dass frühzeitiger Tod die Frevler dahinraffe, die Gottesfürchtigen aber solchem Schicksal entgehen 8 12b. Ähnlich ist die Glosse c. 8 8b von der unausbleiblichen Bestrafung der Frevler, welche letztere doch Q[1] in 8 10 durchaus leugnet, worauf Q[4] sofort bemerkt v. 11—13, dass man aus dem Aufschub des Gerichts nicht auf dessen gänzliches Ausbleiben schliessen dürfe. Übrigens solle man beim Leiden des Gerechten doch nicht vergessen, dass auch sie nicht ganz ohne Sünde seien 7 20. — Gegen die Leugnung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier 3 21 (Q[1]) macht Q[4] die höhere Bestimmung des Menschengeistes geltend 12 7b. Im Sinne dieser Glosse haben die Massorethen die Stelle 3 21 vocalisirt s. u. z. d. St. — Dem Chasid gehören auch die religiösen und sittlichen Warnungen an, die er bisweilen in seltsamem Contrast mitten zwischen die epikuräischen Aufforderungen zur Freude und Genuss hineingestreut hat. So c. 11 8b. 9b 12 1a. Ähnlich opponirt er in 7 17 dem epikuräischen Sadducäer (7 16 Q[2]). — Im Ganzen gehören Q[4] die folgenden Stücke an: 2 24b—26a 3 11. 13. 14. 17 4 17—5 1. 3—5. 6b. 7 6 10—12 7 13. 17. 23—25. 29 8 2—8. 11—13 9 1 11 5. 9b 12 1a. 7b. —

Ausser den Genannten haben aber noch andere Glossatoren Zusätze zu unserm Buche gemacht, die im Einzelnen nicht weiter unterschieden werden können und denen wir die zusammenfassende Bezeichnung Q[5] geben. Von ihnen rühren vorzugsweise die Sprüche her, die Ratschläge oder Beobachtungen der Lebensklugheit enthalten wie c. 4 9—12 c. 5 2. 6 (excl. Schluss) 8. 11 7 1a. 5. 6a. 7—10. 18. 20—22 10 4. 8—11. 16—18. 20 11 1—4. 6. Während Q[1] und die andern Glossatoren bestimmte Standpunkte und Richtungen vertreten, bewegen sich die Glossatoren von Q[5] auf dem Gebiete der allgemeinen Spruchweisheit. — Das ganze Gedicht von c. 1 2—12 7 wurde in dem Wirrwarr, in dem es vorlag, von einem Redactor R[1] zusammengestellt, mit Überschrift c. 1 1 und mit Schlussformel c. 12 8 versehen [1]).

Zu alle dem kamen am Schluss noch drei besondere Nachträge, deren erster c. 12 9. 10 den Leser über die Person des Qoheleth in lobender Weise zu unterrichten sucht. Epilog 1. Von diesem Verfasser kann unmöglich auch der zweite Nachtrag c. 12 11. 12 herrühren (gegen Bickell S. 7 f., der c. 12 9—14 einem Verfasser R[2] zuschreibt), der die feindseligste Stimmung gegen diese ganze Literatur verrät vgl. auch Cheyne, Job and Sol. S. 231—235. Epilog 2. — Die Schlussworte c. 12 13. 14 verraten einen Pharisäer, der an ein abschliessendes jenseitiges Gericht glaubt, welches der Chasid Q[4] 3 17 11 9b noch nicht kennt; R[2]. —

Gegen diese Interpolationshypothese darf man nicht den Umstand geltend machen, dass so wenig sprachliche Verschiedenheiten sich zwischen den einzelnen Glossatoren constatiren lassen, da diese ja alle derselben kurzen Zeitperiode von 200—100 angehören s. § 3. Dass aber diese Verschiedenheiten nicht so gering an Zahl sind, darüber vgl. man unten zu 7 8 9 10. 14. 15. 17 10 4. 13 11 2 12 6 u. a. Stellen. —

---

[1]) Von ihm rühren auch andere Schlussformeln her, die man meist an ihrer Gedankenlosigkeit als späte Zusätze erkennen kann z. B. 2 26 Schluss, der dem eben Gesagten vollständig widerspricht; auch 3 19 Schluss ist ungehörig, da dies mitten in die Ausführung hineingestellt ist. Wenig passend auch 6 9 Schluss, da eben eine Lehre gegeben ist zur Beherzigung. Ganz sinnlos 7 6b.

## § 3. Die Abfassungszeit des Buches Qoheleth.

Dass an eine salomonische Verfasserschaft des Buches Q nicht gedacht werden kann, geht aus § 1 hervor. — Vereinzelte Spuren der Benutzung anderer Schriften des AT's leiten auf eine späte Zeit hin. Es mag dahingestellt bleiben, ob in 7 2 ein Anklang an Jer 16 8 zu finden sei. Deutlicher weist 5 14 auf Job 1 21, 6 3 auf Job 3 16, 7 14 auf Job 2 10 hin. Eine grosse Anzahl von Anklängen an die Sprüche hat Leimdörfer 81—83 gesammelt. Sie sind indessen zum Teil sehr allgemeiner Art, manche treffen überhaupt nicht zu. Es sei hingewiesen auf 2 26 zu Sp 2 6, 9 7 zu Sp 5 18, 9 17 zu Sp 18 23, 10 6f. zu Sp 19 10, 5 1 zu Sp 20 25, 10 4 zu Sp 16 14, 10 8a. 9a zu Sp 26 27. — Dass das Buch Q aus nachexilischer Zeit stammt kann vernünftiger Weise nicht bezweifelt werden. Seine Datirung in den Anfang der persischen Periode (Zöckler) hat sachliche und sprachliche Gründe gegen sich. Die Deutungen von Stellen wie 8 2—4 10 3. 4. 20 auf persische Satrapen (Kleinert Prgr. S. 25) passen nicht. Diese standen jüdischen Bürgern wie dem Q nicht in so erreichbarer Nähe. Auch gehen die Stellen über Könige offenbar auf einheimische Regenten vgl. 10 16. 17 4 13—16. Eher wäre die Annahme des Endes der persischen Periode als Abfassungstermin (Umbreit, Ewald, Ginsburg, Delitzsch, Volck, Cheyne, Strack Einl. S. 169) denkbar. Die sprachlichen Indicien führen tiefer in die griechische Periode hinein vgl. Frz. Delitzsch, bibl. Comm. 4, 197—206, danach mit einigen Zusätzen Wright, Eccles. 448—500; sonst s. Ed. König Einl. § 88, 3a, Driver-Rothstein Einl. 510, Kleinert Prgr. S. 18—21. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass wir im Buche Q die letzte Entwickelungsphase der althebräischen Sprache haben, welche die Überleitung zum Neuhebräischen, insbesondere zur Mischnasprache, bildet. —

### *a) Das zeigt sich zunächst auf dem Gebiete der Grammatik.*

#### α) in der Formenlehre.

Der Empfindungslaut אִי wehe 4 10 10 16 (vgl. König LG II, 1, 64. 339), im bh nicht vorkommend, findet sich in der Mischna Jeb. 13, 7 u. a. — In der Pronominalbildung findet sich bei Q niemals das ältere אנכי, sondern 29 mal אני, was auch im nh das Gewöhnliche ist, s. m. nh. Gr. § 27b. Das pron. demonstr.: lautet זֶה m. זֹה fem. 2 2. 24 5 15 7 23 9 13 vgl. זוֹ Erub. 4, 6 Jom. 3, 3. Wie im nh wird es häufig verstärkt durch הוא vgl. זה הוא 1 17 mit mischn. זֶהוּ Kel. 5 10 Bech. 7, 5; bei Q auch getrennt זה . . . הוא 1 10 2 23 4 8 6 2 זֹה . . . הִיא 5 18 vgl. Orla 2 2. Verbindung des זה mit dem Subst. ohne Artikel כל זה 8 9 9 1 wie im nh איש זה vgl. m. nh Gr. § 29a. Der Artikel bei זה findet sich nie bei Q — זה . . . זה dieser . . . jener 3 19 6 5 7 14. 18 11 6. Das adverbielle זה beim Fragwort: אי זה wer denn, was denn? 2 3 11 6 vgl. Scheb. 7, 1 Pea 7, 8. — Beim Artikel ist die unterlassene Synkope wie כְּהֶחָכָם 8 1 vgl. 6 10 Kt 10 3 Kt ein Zeichen später Sprache vgl. G-K § 35, 1. — Spät ist auch der Gebrauch von מי als pron. indef. quicunque 5 9, מי אשר 9 4 vgl. Scheb. 9, 8. 9. — Neben dem öfter auch

vorkommenden אשר wie z. B. 5 4 7 18 8 12 etc. findet sich bei weitem häufiger (über 50 mal) שֶׁ, שַׁ 2 22b, nebst den Verbindungen מַה שֶׁ 1) id quod 1 9 3 15 8 7 10 14 מַה שֶּׁ 3 22 2) quidquid = bh. כל־אשר 6 10 7 24 הוא שֶׁ 1 9 שהוא 2 22 id quod vgl. Succ. 3, 6 Erub. 2, 1 כל־ש quicquid 2 7. 9 11 8 Schabb. 12, 2 Ab. z. 5, 8. Über של s. z. 8 17. Über die mit שׁ zusammengesetzten Conjunctionen s. u.

In der Nominalbildung zeigt sich die im nh häufigere Neigung zu neuen Feminalbildungen neben den im bh üblichen Maskulinbildungen vgl. m. nh Gr. § 68b. So טַחֲנָה Mühle 12 4 (neben טְחוֹן Kl. 5 13): יְגִעָה das Abmühen 12 12 (vgl. Abot 2, 2) neben יְגִיעַ Gen 31 42 etc.; בְּחוּרוֹת Jünglingsalter 11 9 12 1 neben בְּחֻרִים Num 11 28. מצודה 9 12 Netz neben מָצוֹר° pl. מצודים 7 26. — Aber auch das Umgekehrte kommt vor, vgl. m. nh Gr. § 68a. So שְׁתִי das Zechen 10 17 neben שְׁתִיָּה Est 1 8; מֵרוֹץ Lauf 9 11 neben מְרוּצָה II Sam 18 27. — Auch von den im nh beliebten pluralischen Neubildungen (vgl. m. nh Gr. § 70g) finden sich Beispiele. So מְעַטִּים 5 1 (vgl. Ps 109 8 und Berachot 68a מועטין); פַּרְדֵּסִים 2 5 (in Mischna פַּרְדֵּסוֹת s. Wright 327) vgl. zu diesem pers. Lehnworte Friedr. Delitzsch wo lag das Paradies S. 95—97 Lagarde ges. Abhandlungen S. 75f. — תַּעֲנֻגוֹת 2 7 neben תַּעֲנוּגִים Cnt 3 7. Beliebt sind bei Q die späteren Bildungen mit Ansätzen. So mit Ansatz וֹן: כשרון, יתרון, רעיון, שלטון, חשבון, חסרון. — Neben זִכְּרוֹן 1 11 findet sich auch זִכְרוֹן im st. abs. 1 11a 2 16 als Analogiebildung zu יתרון u. ähnl. vgl. König LG § 64, 3. — Zum Ausfall des Dag. im כ von זכרון vgl Pinsker, Einl. in das bab.-hebr. Punktationssystem 1863 S. XIII u. S. 6. 173Ad2. — Bildungen mit Ansatz וּת, — הוֹלֵלוּת 10 13. סכלות 2 3 etc. רעות 1 14 etc. ילדות 11 9. שכלות 1 17. שחרות 11 10. שפלות 10 18. — Über הוללות s. u.

In der Verbalflexion begegnet uns bereits die im nh so ausgedehnte Neigung zu metaplastischen Bildungen. So in der Vermischung der Stämme לא mit לה vgl. m. nh Gr. § 105. Bei Q יֹצֵא pt. a. fem. Qal 10 5 zusammengezogen aus יֹצְאָה Stade § 111 st. יֹאצֵת Dtn 28 57 vgl. G-K § 75qq; חוֹטֶא sündigend (statt חוֹטֵא was übrigens nach Baer, qu. v. 65 in 7 26b sich findet) 2 26 8 12 9 2. 18 Stade § 143e A. 1; מוֹצֶא 7 26a vgl. König LG I, 611 G-K § 75 VIoo. — יְשֻׁנֶּא impf. Pu. (statt יְשֻׁנֶּה) 8 1 vgl. G-K § 75rr doch s. u. z. St. — Vermischung der Stämme עע und עו liegt vor in לָבוּר 9 1 inf. qal (st. לָבֹר) von Wz. ברר vgl. König LG I, 331 neben der Suffixform לְבָרָם 3 18, die einen inf. בַּר voraussetzt vgl. Stade § 619b G-K § 67p König LG I, 358. — יָחוּשׁ 2 25 (st. יָחֹשׁ) von Wz. חשש sinnlich wahrnehmen s. u. z. St. — Über יָהוּא und יֵנֵאץ s. u. z. 11 3 und 12 5; über הֹוֶה s. u. z. 2 22. — Über die abnorme Bildung תִּשּׁוֹמֵם 7 16 (st. תִּשְׁתּוֹמֵם) mit starker Assimilation vgl. Stade § 129d König LG I, 350 G-K § 54c. — Eine späte Analogiebildung des inf. qal von נטע ist טַעַת 3 2 (st. נְטֹעַ. נְטוֹעַ). Auch das pt. p. qal נטוע ebda und pl. נטועים 12 11 finden sich nur bei Q. — Neubildung von Verbalstämmen, die im bh sonst nicht vorkommen, begegnet wie im nh (vgl. m. nh Gr. § 85d) bei Q in folgenden Beispielen: הלל bei Q auch Polal pt. מהולל 2 2; חקר Pi 12 19 im bh nur Qal und Ni; יאש im bh nur Nif., bei Q. Pi 2 20 inf. יַאֵשׁ zur Bedeutung vgl. Hithp. in Abot 1, 7, andere Beispiele s. bei Wright 493; כשר bh nur Qal, bei Q auch Hiph. 10 10 inf. הַכְשֵׁיר fehlerhafte Vokalisation vgl. O § 258bA. st. הַכְשִׁיר; לוה im bh nur Nif.,

bei Q 8 15 Qal ילונר, im nh. Pi. Ab. 6 9 Joma 64f. 7 4. — סבל im bh Qal Pu. bei Q Hithp. יסתבל 12 5 sich fortschleppen; עות im bh nur Pi. vgl. bei Q 7 13; bei Q 1 15 auch Pu. pt. מְעֻוָּת 1 15 und Hithp. התעותו 12 3 sich krümmen. קהה im bh nur Qal, bei Q Pi. 10 10; שכח bei Q auch Hithp. ישתכחו 8 10 und zwar im passiven Sinne vgl. Levy nh Wb. IV, 551, wie dies bei Hithp. im nh überhaupt häufiger zu werden pflegt vgl. m. nh Gr. § 90 a. — Manche Verbalformen verschwinden in später Sprache. So ist bei Q nur ein einziges Beispiel des Voluntativs in אחכמה 7 23. Bei וְאֶתְּנָה 1 17 ist die voluntative Bedeutung geschwunden wie sonst im sph vgl. G-K § 49 e. Der Jussiv findet sich in 5 14 10 20 12 7, doch nicht wo er zu erwarten wäre in 7 16—18. — Wie im nh die Partikeln und neue Zusammensetzungen von Partikeln sich häufen vgl. m. nh Gr. § 77, so tritt dies auch bei Q schon ein. Bei den Adverbien fällt der ausserordentlich häufige Gebrauch von גם auf. Es dient zur Hervorhebung einzelner Nomina 2 8. 15 3 11 4 8a 7 14 9 12 10 20 und besonders der Pronomina גם אני 2 14 (in 2 15 neben dem Accusativsuffix vgl. G-K § 135 e); גם אתה 7 22, גם הוא 2 1, גם זֶה 1 17 2 1. 19. 21. 23. 26 4 4. 8b. 16b 5 9 6 9 8 10, גם זה 2 24 9 13. — Für bh מאד werden gebraucht הרבה beim Verbo 5 19 (vorangestellt) 7 16 (nachgestellt) dem adj. nachgestellt: צדיק ה' 7 16 [1]), יֹתֵר 2 15 7 16. — Für bh עוד das bei Q auch vorkommt 7 28 12 9 etc., gebraucht er ebenfalls יותר in 12 12 — Sonst auch עֲדֶן 4 3, עדנה v. 2 = noch immer (im bh. עד־הנה II Sam 20 16) vgl. mischn. עֲדַיִן Jad. 4, 4 Mikw. 4, 1. Späthebr. präpositionale Ausdrücke sind: על־דברת um . . . willen 3 18 8 2 (bh על־דבר Gen 12 17 etc.); לעמת gleichwie 7 14; חוץ מן ausser durch, ohne 2 25 (so nur bei Q) vgl. mischn. Erub. 3 1 7 10 u. o. (im bh זולתי oder לבד מן). Über die Conjunctionen s. u. bei der Satzbildung.

β) in der Syntax.

Beim Nomen ist bemerkenswerth die im sph. einreissende Setzung des Artikels blos beim Subst. aber nicht bei seinem Attribut vgl. G-K § 126 y. So במרומים רבים 10 6.

Beim Verbo ist zu beachten das beinahe völlige Verschwinden des impf. mit ו consec., von welchem letzteren nur in 1 17 4 1. 7 Beispiele vorliegen. Statt dessen tritt das pf. mit וְ als erzählendes Tempus ein G-K § 112 pp A. 1. z. B. 9 14—16 12 3. 4 u. a. Ebenso im nh s. m. nh Gr. § 71 c. Desgleichen findet sich im sph besonders bei sich wiederholenden Erscheinungen die Umschreibung des praesens durch Participialconstruction G-K § 116 a. 140 e. So bei Q 1 4—8 2 14. 19. 21 3 20 4 5 5 7. 9 6 12 8 12. 14. 16 9 5 10 16f. 19 etc., oft mit beigefügtem Personalpronomen wie מוצא אני 7 26, יודע אני 8 12 vgl. mischn. Ned. 11 7, זורח הוא 1 5, הם שבים 1 7; negativ mit אין, B. איננו יודע 8 7 אינם יודעים 4 17 vgl. Mischn. Nas. 2 4, sonst s. 1 7 2 18. 22b 6 2 8 13 11 5. 6 vgl. überhaupt m. nh Gr. § 95 b. c (in der Mischna hat dies öfter zur Verschmelzung des pron. person. mit der Partizipialform ge-

---

[1]) Adjectivisch wird הרבה = רבים vgl. 7 29 10 6 dem Substantiv nachgestellt 2 7 5 6. 16 6 11 9 18 11 8 12 9. 12; vorangestellt nur 1 16. — Als neutr. adj. אכל ה' Vielessen 5 11. vgl. z. Bildung König LG I, 536 f.

führt). Auch bei Verbaladjectiven findet sich diese Construction bei Q z. B. אני עמל 2 18. 22a 3 9 4 8, אתה ע׳ 9 9, הוא ע׳ 2 22b 3 9, איננו מלא 1 7, איננו חסר 2 18 6 2, לבי שמח 2 10 לבו חסר 10 3 etc. — Pleonastisch wird oft dem pf. 1. sg. אני nachgesetzt vgl. G-K § 135b; bei Q אמרתי אני 2 1. 15 3 17f. 9 16, דברתי א׳ 1 16a, ידעתי א׳ 2 14, סבתי א׳ 2 20 7 25, פניתי א׳ 2 11. 12, ראיתי א׳ 2 13. 24 5 17, שנאתי א׳ 2 18, שבחתי א׳ 8 15, שבתי א׳ 4 1. 7. Nur 1 16b ist אני vorangestellt א׳ . . הגדלתי infolge des dazwischen geschobenen הנה. Für die 3. Person ist מלט הוא 9 15 kein Beweis (gegen Wright 489) da hier הוא besonders betont ist (er grade rettete die Stadt). — Manchmal wird das verb. finit. durch das einfache pron. person. vertreten; z. B. הם בהמה 3 18 הוא סוף 7 2. Über 8 2 s. z. St. Späthebr. ist auch der Gebrauch des inf. abs. st. des verbi fin. G-K § 113z, z. B. קרוב 4 17 רָאֹה 9 11; über שבח 4 2 s. z. St.

Was die Verbindung der Sätze anlangt, so wird neben ו bei der einfachen Satzverknüpfung von Q oft גם gebraucht, besonders wenn es sich um Einführung eines neuen Falles handelt wie 4 11 5 16. 18, stärker ויתר ש = und ausserdem dass, huc accedit quod 12 9. Disjunctive Sätze werden durch »גם . . . גם« »sowohl . . . als auch«, verbunden 9 1. 6, mit Negation = »weder . . . noch« 8 16. —

Relativsätze ausser durch אשר und ש (s. o. S. 14) und den Zusammensetzungen באשר mit welchem, womit 7 9, לאשר demjenigen welcher 9 2, auch durch מה 11 2 מה ש 6 10 vgl. Ew. § 331b. 2 eingeleitet. Ellipse des Relativs ist in 1 5. 13b 5 12 10 5 vgl. G-K § 155h.

Objectssätze werden angeschlossen durch אשר 5 4a 7 18. 22. 29 8 12b 9 1 vgl. G-K § 157c, durch שֶׁ 1 17 2 13f. 15b 7 10 9 5 שֶׁ 3 18b; את אשר 2 12 vgl. את ש in Ned. 10 7, durch כי 3 12. 14 vgl. G-K § 157b. Mit Ellipse der Partikel 7 25.

Begründungssätze werden eingeführt gewöhnlich durch אשר 4 9 6 12 7 26 8 11. 12a. 15 vgl. G-K § 158b; שֶׁ 2 18b בַּאֲשֶׁר 7 2 8 4 vgl. G-K a. a. O. בש 2 16; בשל אשר 8 17 vgl. O § 224e und unten bei Aramaismen. על דברת שֶׁ 7 14 (vgl. על ש in Thaanit 3 6); sonst auch durch כִּי 4 14a 7 22 8 16 und durch das וְ causat. 3 15 4 17.

Folgerungssätze durch על כן 5 1 8 11 oder mit blossem וְ 1 9 2 11 eingeleitet.

Folgesätze durch לְ c. inf. 4 17 8 8.

Vergleichssätze durch כאשר 5 14 9 2 im 2. Gliede ככה 11 5; כְּשֶׁ 5 14 (vgl. כמו ש in Mikw. 5 3); auch כְּ . . . כֵּן 3 19. כל עמת ש genau so wie 5 15 (vgl. dazu König Einl. 432).

Gegensätze eingeführt durch גם, וגם und doch, und dennoch 4 16 3 13 6 7. כִּי dagegen 5 6b vgl. Ew. § 341c.

Einschränkungssätze durch כי גם obgleich obschon 4 14b 8 12; כי אם »ausser dass« mit לְ c. inf. 3 12 8 15; ausser dass, als dass מאשר 3 22 c. impf. מִשֶּׁ 5 4 מבלי אשר c. impf. 3 11 Ew. § 354b; zu שֶׁ 2 24 s. z. St.

Fragesätze: מה היה ש wie kommt es, dass 7 10; in indirecter Frage מה ש 8 7a; כאשר auf welche Art 8 7b. — אי זה was denn 2 3, מי יודע הֲ . . . או 2 19.

Zeitsätze eingeleitet bei Bestimmung des Zeitpunktes durch כאשר mit

pf. »als« 8 16; עד אשר לא c. impf. »als noch nicht, bevor, ehe« 12 1. 2. 6. Σ πρίν; häufig in der Mischna, s. m. Beitr. z. Lehre v. zus. ges. Satz im Neuhebr. in A. Kohut, semitic studies 1897 S. 554. Genauere Bestimmung des Zeitpunktes durch עת אשר c. pf. »zur Zeit wo« 8 9, כְּשֶׁ c. impf. »sobald« 9 12. — Bestimmung der Zeitgrenze durch עד אשר c. impf. 2 3 »bis dass«.

Bedingungssätze: bei einfachen Annahmen eingeleitet durch אם c. impf. 4 10—12, גם »auch wenn« 5 18; durch בְּ c. inf. 5 10, יֵשׁ 1 10 2 21; bei Zeitbedingungssätzen: כאשר bei wiederholt einleitenden Fällen »jedesmal wenn, so oft als« ὅταν 4 17 5 3 c. impf., 8 16 c. pf.; כְּשֶׁ »sobald« c. impf., ἐάν 9 12 vgl. Pea 5 4 Jom. 6 2 Nes 1 1. Bei unmöglichen Bedingungen: אִלּוּ c. pf. (zus. gez. aus לו und אם vgl. G-K § 159 x) 6 6. So oft in der Mischna z. B. Ned. 9 2. 4. 5 9. Ab. z. 4 7. Nas. 5 3. 4.

Absichtssätze werden eingeführt durch שֶׁ c. impf. »damit« 3 14b, אשר לא c. impf. »damit nicht« 7 21, על דברת שלא c. impf. »damit nicht« 7 14 vgl. G-K § 165 b. פֶּן kennt Q nicht. — לְ c. inf. 3 18 G-K § 114 f. h. p. = dem gewöhnl. למען c. inf. vgl. Ew § 315 c. 337 b.

b) Auch in lexikalischer Beziehung zeigen sich zahlreiche Spuren später Sprachentwickelung. — So in den späten Worten, welche sich im AT ausschliesslich im Buche Q, dagegen vielfach im rabbinischen Schrifttum finden. Dahin gehören אביונה die Kapper (s. talmud. Belege bei Wright 490). — אזן II Pi 12 9 »abwägen« (in LXX P. irrtümlich mit אֹזֶן Ohr zusammengebracht) st. bh שקל; es hängt zusammen mit זין Gewicht (b. Levy nh Wb. I, 528 b). אספות 12 11 »Versammlungen« vgl. Levy a. a. O. I, 127 [1]). — בחורות »Jugendzeit« 11 9 (Abstractbildung s. G-K § 124 d.). — בטל »die Arbeit einstellen, feiern« 12 3 vgl. Ab. 1 5. 2. 16 st. bh שבת vgl. Esr 4 21. 23 f. דָּרְבוֹן° pl. דָּרְבֹנוֹת 12 11 »Ochsenstachel«. גּוּמָּץ »Grube« 10 8 st. bh. שחת, z. Bildung s. Stade § 215 b. — הוללות 2 12 7 25 9 3 הללות 1 17. Nach G-K § 86 l Nebenform der Endung וּת wie bei חָכְמוֹת, dagg. Pluralbildung nach Stade § 313 b; הוללוּת 10 13 st. bh נְבָלָה »Tollheit«. — חסרון »Defizit« (vgl. Kiddusch 32 b) st. bh מחסור. — חשבון 7 25. 27 9 10 »Rechnung, Rechnungsergebnis« vgl. Abot 3 2; bei ΑΣ λογισμός. — חשש s. o. S. 14. — חתחתים 12 5 »Schrecknisse« Stade § 236 a. — יֹתֵר als subst. a) der Vorteil 6 11 7 11, b) der Vorzug 6 8, sonst s. o. S. 15 Z. 18 ff., S. 16 Z. 15. — יתרון a) Vorteil, Gewinn 1 3 2 11 3 9 5 8. 15 10 10. 11 st. bh בצע, b) Vorzug 2 13 7 12 (vgl. מוֹתָר 3 19) LXX περισσεία ΑΣ πλέον. כְּבָר »bereits« 1 10 2 12. 16 3 15 4 2 6 10 9 6 f. mischnisch Sanh. 4 5 Erub 8 5 Challa 4 3 Gitt. 4 5 Ned 5 5 etc. כשרון a) Tüchtigkeit 2 21 4 4 LXX ἀνδρεία, Σ γοργότης, b) Vorteil 5 10 = יתרון. — לֵב Eigentümlich sind dem Buche Q die Wendungen נתן אל לבו »sich etw. zu Herzen nehmen« 7 2 9 1 (bh שים עללב, השיב אל לב) נתן לב mit לְ c. inf. »seinen Sinn darauf richten etw. zu thun« 1 13. 17 8 16 ellipt. 7 25 (so noch I Chr 22 19 Dan 10 12); mit לְ c. subst. »auf etw. seine Aufmerksamkeit richten« 7 21 8 9. נ׳ בלב »jemandem etw. einpflanzen« 3 11. — מסכן »arm« 4 13 9 15 f. st. bh אביון, רש etc. (letzteres bei Q 4 14) bei Jes 40 20 מְסֻכָּן (?). Nach P. Haupt book of eccles. 34 assyr. Lehnwort muskina (der Bettler), andere Erklärungen s. b. König LG II,

[1]) אסורים, bei Del. S. 198 aufgeführt, kommt auch Ri 15 14 vor.

1, 108. Übrigens nach Bloch phön. Glossar (1891) 42 schon auf Inschriften. — מְקָרֶה Gebälk 10 18. מרוץ Lauf 9 11 (bh. מרוצה). — סֶכֶל Thorheit 10 6 (bh. נבלה). — סכלות Thorheit 2 3. 12. 13 7 25 10 1. 13, LXX ἀφροσύνη. — סכן III Nif »gefährdet werden« 10 9 vgl. Hithp. b. Levy nh Wb. III, 527. — עבד That 9 1 (bh. מעשה, פעל). — ענין a) Mühe, Arbeit, LXX περισπασμός, Σ ἀσχολία 1 13 2 23. 26 3 10 4 8 5 2 8 16; b) allg. »Umstand« 5 13 = דבר vgl. Abot 5 7. — פשר Deutung 8 1 LXX λύσις bh פתרון. — ראית Kt. ראות Qr das Anschauen 5 10 (bh מראה), doch vgl. Mesastele Z 12 רית. רעות Trachten, Streben 1 14 2 11. 17. 26 4 4. 6 6 9 (stets in der Verbindung ר׳ רוח). רעיון dasselbe ר׳ רוח 1 17 4 16; ר׳ לֵב 2 22. Beide von Wz. רעה weiden vgl. Σ βόσκησις ἀνέμου Θ νομὴ ἀ., deren Bedeutung übergeht in »sich um etw. kümmern, nach etwas trachten« vgl. LXX προαίρεσις πνεύματος, für welche Bedeutungsentwickelung auch das Arabische nach K. Vollers gütiger Mitteilung Analogien bietet in el Chamsa Beirut 1888 S. 33 Z. 8 »die Sterne beobachten«, ibn Hisham 568, 16 »sich um etw. kümmern«, Sîbawaihi 1, 120, 1 »sich mit etw. abgeben« vgl. Hos 12 2 רעה רוח ורדף קדים, Jes 44 20 רעה אפר. — שׂכלות Thorheit 1 17 vgl. Strack, Pirke Abot S. 49 Anm. g. — שחרות Morgengrauen 11 10 (vgl. שחרית in Joma 1 3 4 4 Ab. 3 10 b). — שלטון adj. herrisch, gebietend 8 4. 8, mischn. Kiddusch 3 6 vgl. auch Levy nh Wb. IV, 561 b. — שפלות das Herabhängen (der Hände) 10 18. — שתי das Zechen 10 16. — תקן Qal grade werden 1 15, Pi grade machen 7 13 12 9 (vgl. Schabb. 12 2 13 3 im Hif Ab. 2 12 Joma 1 1), im bh ישר Qal und Pi. תקיף stark 6 10, bh עצום.

Andere Worte gehören durchaus dem späthebr. Wortschatze an. — אִלּוּ nur noch Est 7 4 (vgl. S. 17 Z. 10 f.). — בן חורים Edler 10 17 vgl. Ab 2 16 6 2 בן חורין, bh נדיב. זוע zittern 12 3 (nur noch Est 5 9). זְמַן Zeit 3 1 nur bei Neh u. Est st. עת. — יתר als adv. »sehr« 2 15 7 16 st. bh מאד, יתר מן mehr als 12 12 (nur noch Est 6 6), sonst mischn. Joma 7 1. — כאחד zusammen 11 6 bei Esr. Neh. Chr. Dtjes. st. bh יחדו ,יחד vgl. Sota 8 a. כֶּסֶל Thorheit 7 25 in diesem Sinne nur noch Ps 49 14. כנס Qal sammeln 2 8 3 5 nur noch Neh. Est. Chr. מדינה Bezirk 2 8 5 7 sph st. גליל ,ככר. — מדע Wissen 10 20 nur bei Dan. Chr. — סוף Ende 3 11 7 2 12 13 nur noch in Chr. Jo. st. bh קץ. — פתגם Urteil 8 11 nur noch bei Est. st. משפט vgl. Marti, kurze Gr. d. bibl.-aram. Spr. 1896 S. 79*. — שוק Strasse 12 4. 5 nur noch Sp Hl. st. bh חוץ. — שלט herrschen, Herr werden 2 19 8 9 nur noch Neh. Est. st. sonst bh משל; Hif. jemanden befähigen etw. zu thun 5 18 6 2 (so nur noch Ps 119 133). — שפל Niedrigkeit 10 6 nur noch Ps 136 23. תור spähen vgl. Giesebrecht in ZAT I, 232 f. Couard ebda. XII, 61.

Manche auch sonst im bh vorkommende Worte haben wie das auch im nh oft geschieht (vgl. Geiger Lehrb. u. Lesebuch z. Spr. der Mischna 1845 I, 7 f. 27—29, m. nh Gr. § 36 A u. § 85 c) bei Q ihre B e d e u t u n g verändert. אבד Pi im bh zu Grunde richten, so auch 7 7 9 18 bedeutet 3 6 etw. abhanden kommen lassen [so nur Jer 13 1]. — אחרי »nach jemandes Tode« 2 12. 18 3 22 6 12 7 14 9 3. — בהל Pi. im bh verscheuchen; doch 5 1 8 9 »übereilt handeln«. — בוא ins Leben treten 1 4 5 14. 15 6 4. — בכן im bh »in gleicher Weise«, doch 8 10 »sodann, danach« = bh אחרי כן. — ברר im bh aussondern, läutern, dagg. 3 18 9 1 erforschen. LXX διακρίνειν. — גבר Pi. im bh jemanden stärken, unterstützen,

dagg. 10 10 etw. (die Kräfte) anstrengen vgl. Levy nh Wb. II, 424. — הבל im bh Hauch, Vergänglichkeit bei Q a) 6 12 7 15 9 9 das vergängliche menschliche Dasein, b) das innerlich Wertlose, Schwindelhafte 1 2.26 u. o. — הלך dahingehen, sterben 1 4 3 20 5 14.15 6 4 9 10 12 5. הרג im bh »morden«; in 3 3 verwunden. זָבַח; Opfer bringen heisst im bh עשה ז׳, עבד ז׳, הגיש, הקריב, bei Q 4 17 נתן [in Ps 51 18 ist der Sinn ein anderer]. — חילים im bh Kriegerscharen, Schätze; in 10 10 Kräfte. — חלה bh krank sein; 5 12.15 bösartig, schlimm sein, wofür im bh נחלה Jer 10 19. — חלק bh Anteil, Besitz: so bei Q nur 9 6, sonst Ertrag der Arbeit, Lohn 2 10.21 3 22 5 18 9 9, Teil, Stück 11 2, Lebensloos 5 17. — חפץ bh meist Wohlgefallen, so bei Q 5 3 12 1.10, LXX θέλημα, sonst bei Q meist Vorhaben, Geschäft, Sache 3 1.17 5 7 8 6, LXX πρᾶγμα, wofür im bh meist מעשה, דבר. — חשבנות im bh künstliche Maschinen; 7 29 »Ränke«, LXX λογισμοί. — יפה bh schön, bei Q angemessen, vollkommen 3 11; angenehm, willkommen 5 17. — כח bh Kraft, Gewalt, so auch 9 10, doch 4 1 Gewaltthat st. bh חמס. — כשר bh recht sein, gefallen; 11 6 brauchbar, erspriesslich sein vgl. Joma 61.3 vgl. auch o. S. 14 unten. — מותר bh Gewinn, Überschuss; 3 19 Vorzug Θ περισσεία Σ πλέον. — מלאה bh eine an Kindern reiche Frau Rt 1 21; 11 5 die Schwangere vgl. Jebam 16 1. — מלאך bh der Bote, Engel; 5 5 der Priester (so nur Mal 2 7). — מקרה im bh allg. Begegnis ISam 6 9, auch glückliches Rt 2 3; bei Q stets von der letalen Katastrophe 2 14f. 3 19 9 2f. — משך בשר die Gesundheit erhalten 2 3; könnte höchstens in Jer 31 3 eine Parallele finden. Für das nh vgl. Delitzsch 202, Wright 496. — משלחת im bh Sendung Ps 78 49; bei Q 8 8 Loslassung, Entlassung. — משלש im bh dreijährig, dreistöckig; 4 12 dreifältig, dreifach. נהג 2 3 s. z. St. — נטע bh pflanzen, senken; so auch 3 2, doch 12 11 (Nägel) einschlagen, wofür bh תקע Jes 22 19. — סָכָל im bh adj. thöricht, bei Q »der Thor« 2 19 7 17 10 3.14. — עצב Nif. bh sich über etw. betrüben; bei Q 10 9 sich an etw. physisch wehe thun. — עקר im bh einreissen (Häuser), bei Q 3 2 entwurzeln (Bäume), Σ ἐκριζώσας. — עֵת bei Q a) in Übereinstimmung mit dem bh = Zeit 8 9 9 8, bestimmte Zeit für etw. 3 2—8.17 8 5.6, richtige Zeit 3 11 10 17, doch b) die Zeit des Schicksals, insbesondere des Todesgeschicks 7 17 9 11.12. — קלקל im bh schütteln; bei Q 10 10 schleifen, schärfen. — רבב mit על schwer auf jemandem lasten 6 1 8 6. So nur Ex 23 29 im bh — שבח Pi wie im bh loben, preisen 8 15; doch 4 2 jemanden glücklich preisen. —

Ein weiterer Beweis für späte Sprache sind die zahlreichen Aramaismen[1]) des Buchs Qoheleth. Dahin gehören folgende zum Teil schon oben berührte Worte und Wendungen. בהל Pi vgl. Levy TW I, 83. — בטל s. ebenda I, 91. — בשל מן 8 17, dem aram. בדיל דְּ nachgebildet und »in ein nie gesprochenes Hebräisch übertragen« Driver-Rothstein S. 510 A 1. — Dasselbe kann man wohl auch von בְּשֶׁ in 2 16, בשל אשר 8 17 sagen. גומץ vgl. syr. ܓܘܡܨܐ b. Brockelmann, lex. syr. S. 57 b. — הֲבֵל aramaisirender st. cs. statt הֶבֶל 1 2 12 8 vgl. Kautzsch aram. Gr. § 54, 3 a γ. Lag. Nom. 44. — זמן s. Levy TW I, 224. — חוץ מן dem aram. בר מן nachgebildet vgl. Levy TW I, 111 vgl. im nh לבר מן Chullin 2 a,

[1]) Die jetzt wertlose apologetische Literatur über diese Frage bis 1871 findet man bei Del. S. 206 vgl. auch König Einl. S. 435.

מִבְּחוּץ Baba q. 6 6. ܟܒܪ ܡܢ in Brockelmann lex. syr. S. 44. — כבר auch im Trg. zu Q Levy TW I, 351; bei P in 1 10 4 2. ܟܒܪ, daneben ܡܢ ܟܒܪ 2 16 3 15 ܡܢ ܩܕܡ 6 10. — כל עמת ש 5 15 nach dem aram. כל קבל די Dan 2 40. מה ש s. o. S. 16 Z. 20 nach dem aram. מה די Dan 2 28f. Esr 7 18. — סכל Thor nach aram. סכלא s. Levy TW II, 163. — סכן Nif. vgl. aram. סכן Ithpa b. Levy ebenda II, 164. — עבד Werk vgl. aram. עובדא syr. ܥܒܕܐ bei Brockelmann lex. syr. S. 241 b. — Zu ענה in der Bedeut. »sich abmühen« 1 13 3 10 vgl. aram. ענִי Ithpa. Levy TW II, 228 (st. bh sich ducken, unglücklich sein). — ענין Arbeit s. S. 18. Levy TW II, 229. — עקר s. S. 19 steht auch im Trg. z. II Reg 3 25 vom Entwurzeln von Bäumen; im Syr. vom Ausreissen von Zähnen s. Brockelmann lex. syr. S. 258. פֵּשֶׁר vgl. פִּשְׁרָא Dan 2 4 etc. — Zu רעות S. 18 vgl. Esr 5 17 etc. Levy TW II, 431. — Zu רעיון ebenda vgl. Dan 2 30 etc. Levy TW II, 432. Brockelmann lex. syr. S. 357. — Zu תקיף s. S. 18 vgl. Dan 2 40 Levy TW II, 556 Brockelmann lex. syr. 401. —

Für die Abfassungszeit des Buches Q in der griechischen Periode entscheiden direkt die Gräcismen, die sich in demselben finden [1]). Dass solche vorhanden sind, ist jetzt so ziemlich von allen Seiten (selbst von Menzel S. 21) anerkannt. Es handelt sich nur um die Ausdehnung derartiger Anklänge. Unzweifelhaft sind die Parallelen von עשות טוב 3 12 u. *εὖ πράττειν* (Palm S. 14, Kleinert StKr S. 765, König Einl. 433, Menzel S. 17), יום טובה 7 14 *εὐημερία* (Palm S. 19, Kleinert a. a. O. S. 765 [»evident«], nur von Menzel S. 26 als »eine leichtfertig aufgestellte Parallele« bezeichnet, s. u. z. d. St.). Kunstausdrücke wie בור 9 1 u. תור 1 13 2 3 7 25 LXX *κατασκέψασθαι* für Philosophiren hält Kleinert a. a. O. für unhebräisch; Zirkel und Palm S. 20, Wildeboer S. 435 machen auf den Sprachgebrauch von *σκέπτεσθαι* aufmerksam (dagegen s. Menzel S. 26 mit haltlosen Gründen). Auch מה שהיה 7 24, als vom Wesen der Dinge gebraucht, scheint Kleinert a. a. O. für Gräcismus zu halten. — Auch gegen die gräcisirende Erklärung von תחת השמש scheint Kl. S. 764

---

[1]) Die Vermutung, dass Q von der griechischen Philosophie beeinflusst sei, ist zuerst von van der Palm, ecclesiastes philologice et critice illustratus 1784 ausgesprochen worden. Ihm folgte G. Zirkel Untersuchungen über den Prediger 1792. Neuerdings ist diese Annahme von H. Graetz Koheleth . . . übers. u. krit. erläutert 1871, und besonders hinsichtlich stoischer und epikuräischer Einflüsse von Th. Tyler, ecclesiastes London 1874 (vgl. auch Modern Review 1882 Apr. 225—251, Juli 614—617, Ac. 1891 28. März), Plumptre, ecclesiastes Cambridge 1881 und August Palm, Qohelet u. die nacharistotel. Philosophie Mannheim 1885 (Gymnasialprogramm), in gewissem Grade auch von Kuenen Einl. § 105, 9, Cornill Einl.[3] 1896 § 45 No. 4 verteidigt worden, vgl. hiezu auch C. Siegfried in ZwTh 1875 S. 284—291 u. ebenda S. 465—489 [der jüdische Hellenismus]. Vorzugsweise heraklitische Einflüsse fand: E. Pfleiderer, die Philosophie des Heraklit. . . . Berlin 1886 Anhang S. 255—288 vgl. auch JprTh 1887 S. 177—180. Bestritten wurden die griechischen Einflüsse von Zeller, Philos. der Griechen 3te A. Bd. 5 S. 257, Renan, l'ecclésiaste Paris 1882 S. 63, von Franz Delitzsch, bibl. Komm. Bd. 4 1875 S. 319, Nowack, der Prediger S. 2te A. 1883 S. 194f.; am ausführlichsten von Kleinert (StKr 1883 S. 761—782), T. K. Cheyne, Job u. Solomon 1887 S. 260—272, und P. Menzel, der griechische Einfluss auf Prediger u. Weisheit 1889 S. 8—38, jener gegen Tyler, dieser vorzugsweise gegen E. Pfleiderer sich wendend. H. Bois, essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Toulousé 1890 S. 53—128. Andere Literatur s. auch b. König Einl. S. 435 A. 1.

nicht unbedingten Einspruch zu erheben vgl. Del. S. 206 Wildeboer S. 435; wie ebenda über den Wert der Beobachtungen Zirkel's von Kl. viel besonnener geurteilt wird als von Menzel S. 22ff.; ὑφ᾽ ἡλίῳ bei Palm S. 19, — Die Combination von טוב אשר יָפֶה 5 17 mit καλὸς κἀγαθός Palm S. 17, von König Einl. 433 Wildeboer 435 gebilligt, wird von Menzel S. 26 unüberlegt als ein schöner Traum charakterisirt. — Der Gebrauch von אדם im Ggs. zu אשה 7 28 erinnert sehr an den von ἄνθρωπος und γυνή bei Palm S. 20. — Unsicher mag die Combination von מקרה 2 14f. 3 19 LXX συνάντημα Σ ἀπάντημα, σύμβαμα mit dem griechischen συμφορά (bei Palm S. 15f.) sein, doch ist zu erwägen, dass das AT sonst niemals die Bedeutung Katastrophe zeigt (s. o. S. 19). — Schwierig ist der Fall הוללות ושכלות, ה' וסכלות 1 17 2 12 7 25 10 13. Berechtigt ist hier zwar Kleinert's Hinweis (StKr 769) auf die bei Q beliebte rhetorische Figur der paarweisen Synonyma, worüber unten noch zu reden sein wird. Aber andrerseits zeigen doch die verschiedenartigen Übersetzungsversuche von הללות, dass das Wort den alten Übersetzern sehr fremdartig vorkam und sie nicht recht wussten, was sie daraus machen sollten. ΑΣΘ geben es an einigen Stellen wieder durch πλάνη, πλάναι, an andern hat LXX περιφέρεια, παραφορά (vgl. Plut. mor. p. 249B παραφορὰ τῆς διανοίας Geistesverrückung), περιφορά. Σ αὐθάδεια, θόρυβος, ἔννοια θορυβώδης. P. hat ܡܛܠ ܡܫܒܚܢܘܬܐ; ܦܘܚܙܐ ܒܣܟܠܐ 9 3 ܦܘܚܙܐ ܒܝܫܐ 10 13. Man kann sich unter diesen Umständen des Eindrucks nicht erwehren, dass in הללות ein Übersetzungsversuch eines fremdartigen Begriffs vorliege und dass Q im Anschluss an I Sam 1 24 ויתהלל »er geberdete sich rasend« einen der stoischen μανία entsprechenden Ausdruck in ה' gebildet habe. Nehmen wir hinzu, dass in 10 13 keine rhetorische Verdoppelung des Ausdrucks sondern Parallelismus vorliegt und dass hier der Wortlaut »der Anfang der Worte seines Mundes ist Thorheit und das Ende seiner Rede ist böse Raserei« wie eine beinahe wörtliche Übersetzung des πάντας τε τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι bei Diog. Laert. VII, 124 klingt, ferner dass der Hebräer wie alle Orientalen die Tollheit durchaus nicht als einen Gegensatz zur Weisheit fasste, sondern darin einen von einem Dämon gewirkten, den Befallenen nach dem Volksglauben heilig machenden, Zustand sah (vgl. Jer 29 26 Hos 9 7 Wellhausen Skizzen III[1] S. 130A), so dürfte doch vielleicht die Annahme sich empfehlen, dass von Q, der hier eine Anschauung vorträgt, die er aus dem AT nicht haben konnte, mit diesen Ausdrücken etwas mehr beabsichtigt sei als ein blos rhetorischer Pleonasmus. In 1 17 7 25 ist es doch offenbar sein Bestreben, zu ergründen, ob ebenso, wie die Weisheit mit dem Wissen verbunden sei, so auch die Thorheit als eine Art Verrücktheit aufgefasst werden müsse. So dürfte die Hypothese von Tyler eccles. S. 16f. und Palm Q S. 13 doch wohl nicht so kurzer Hand abzuweisen sein. — Alttestamentlich ist jedenfalls auch nicht die rhetorische Aufzählung von Einzelnheiten, wie sie uns bei Q 3 1—7 9 2. 11 begegnet. Dagegen findet sich diese Manier bei spätgriechischen und hellenistischen Schriftstellern (vgl. z. B. Philo de mercede meretr. 3. 4 (M. II, 267f.) im NT I Tim 1 9f. II Tim 3 2—4) und es macht den Eindruck des Eigensinnes, wenn man die frappante Ähnlichkeit zwischen den Tabellen von 3 1—9 und Marc. Aurel IV, 32 nicht sehen will.

Auch der Stil des Q zeigt ein spätes Gepräge in der vielfach hervor-

tretenden Unbeholfenheit der Ausdrucksweise und in der Eintönigkeit der Ausdrücke und Wendungen.

Erwägungen, die er angestellt habe, führt er ein mit den stehenden Formeln: אמרתי 63 723b אני בלבי א׳ 21 15a 317. 18. דברתי בלבי 215. ד׳ אני עם לבי 116. —

Beobachtungen durch ראיתי 114 310. 16. 22 415 512 61 715 89. 10. 17 913 105. 7. ר׳ אני 213. 24 44. ידעתי כי 312. 14. י׳ ש 119 214. מצאתי 727—29. מוצא אני 726. פניתי אני 211. 12. — Wiederholte Beobachtungen: שבתי . . ואראה 41. 7. ש׳ וראה 911.

Entschliessungen durch סבותי אני mit folgendem לְ c. inf. 220 725. —

Die Schilderung der Nichtigkeit alles menschlichen Strebens erfolgt in den monotonen Formeln: הכל הבל 12 319 128. גם זה הבל 215. 19. 21 59 76 810. 14. גם זה הבל ור׳ ר׳ 223. ג׳ ז׳ ה׳ הוא 21. גם הוא ה׳ 117. גם זה הוא רעיון רוח 416. ר׳ הכל הבל ורעות ר׳ 114 211. 17. גם זה ה׳ ור׳ ר׳ 226 44 69. הוא ענין רע 113. גם זה הבל ורעות רבה 221. זה הבל וחלי רע הוא 62.

Die Umschreibung des in der Wirklichkeit Geschehenden geschieht in den Formeln: כל אשר נעשה תחת השמים 113. כ׳ א׳ נ׳ ה׳ השמש 93. 6. המעשה אשר נ׳ ת׳ השמש 217 43 817 vgl. 89. המעשים שנעשו ת׳ השׁ׳ 114 vgl. 41. נעשה על הארץ 814. 16. —

Die Formel תחת השמש findet sich ausserdem noch oft verbunden mit dem Verbo עָמַל 13 218—20. 22 517 99b, mit ראיתי 316 512 61, sonst noch in 19 311 41. 7. 15 612 815 99a. 11. 13 (im Ganzen 28 mal). — Sehr häufig ist die Wendung: טוב מן 46. 13 54 63. 9 71 (2 mal) 2. 3. 5. 8. 18. טובה מן 916. 18. Ebenso: ראה טוב 313. ר׳ טובה 517 66. ר׳ בטוב 21. הראה טוב 224. מה טוב 612. — מי יודע 219 321. — Immer wieder kehren auch die Ausdrücke für »Lebenszeit« ימי חייו 815. ימי חיי הבלך 99. מספר ימי חייהם 23. מ׳ י׳ חייו 517. מ׳ י׳ חיי הבלו 612. ימי הבלי 715. — Sehr eintönig ist auch der Gebrauch von יש zur Einführung von Beispielen: 213. 21 48. 9 512 61. 11 715 86. 14 105 94. — Ebenso die Formel »sich an etw. abmühen« עָמַל עָמָל 13 210. 11. 18—20, ferner die Formeln אין קץ 48. 16 1212. אין זכרון 111 216. אין אדם 88. אין טוֹב mit folgendem [מִ]שׁ 224, mit folgendem מאשר 322, mit folgendem כי אם 312 815. — Fast bedeutungslos werden oft die emphatischen Partikeln הנה 114. 16 21. 11 41 517 und רְאֵה 110 713. 14. 27. 29 99 eingeschoben. — Bisweilen zeigt sich ein auffallender Mangel an Abwechslung in den Ausdrücken, was sonst der hebr. Parallelismus möglichst vermeidet vgl. 226 לתת . . . נתן . . . נתן, 727 3 mal מצאתי, 65 ידע . . . ידע, 316 רשע . . . רשע, 25. 6. 8b עשיתי לי, 1014 משיהיה ואשר יהיה, 217. 18 ושנאתי, 62 לאכל . . . יאכלנו. — Starke Tautologien finden sich: c. 42 Tote die bereits tot sind, Lebende die noch leben; c. 48 es steht einer allein und kein Zweiter ist neben ihm; c. 812 Gottesfürchtige die sich vor ihm (Gott) fürchten; c. 63 er lebt viele Jahre und seine Lebenstage sind viel.

Bemerkenswert ist die Vorliebe für Paare synonymer Ausdrücke [1]). So חכמה ודעת 116. 17 226, ד׳ וח׳ 910, חכמה וחשבון 725, מעשה וחשבון 910,

---

[1]) Wie solches auch sonst besonders in den Proverbien vorkommt vgl. Sp 12 26 2323 Jes 112 Ex 313 I Chr 2212 u. a.

זמן ועת $3_{1}$, עת ופגע $9_{11}$, עת ומשפט $8_{5.6}$, עשר ונכסים $5_{18}$, שנאתם קנאתם $9_{6}$. Nach einigen gehört hierher auch הללות וסכלות s. o. S. 21. — 3 Synonyma sind $2_{20}$ חכמה דעת כשרון, $5_{16}$ כעס חלי קצף, $6_{2}$ עשר ונכסים וכבוד. — Bei Verbis finden sich die Beispiele $2_{26}$ לאסף ולכנוס, $3_{12}$ לשמוח לעשות טוב, $1_{16}$ הגדלתי והוספתי, $2_{9}$ גדלתי וה׳, $6_{5}$ לא ראה ולא ידע, $1_{13}$ לדרש ולתור. — 3 Synonyma sind in $7_{25}$ לדעת ולתור ובקש. — Eine eigentümliche Wiederkehr der Hauptgedanken in demselben Satze (Del. S. 230 nennt es palindromischen Satzbau) zeigt sich $1_{6}$ $2_{10}$ $5_{14.15}$ u. a.

Angesichts aller solcher Anzeichen später Zeit ist denn auch in neuester Zeit die Abfassungszeit des Q fast ausnahmslos [1]) in die griechische Periode verlegt. Wright, der die Möglichkeit der Abfassungszeit zwischen 444 und 328 zulässt, gestattet doch als Endtermin die Zeit von 250, Kleinert in StKr setzt die Zeit von 320—217 und als Abfassungsort Alexandrien (wegen $11_{1}$ s. u. z. d. St.) an (S. 779 ff.). Hitzig datirt das Buch Q auf 204, Regierungsantritt des Ptolomaeus V. Epiphanes, ebenso Cornill Einl.[4] § 45, 4; auf 200 sind Noeldeke, Kuenen, Tyler, Plumptre, Wildeboer Einl. S. 434, Driver-Rothstein S. 512 herabgegangen; auf 125 Zeit des Joh. Hyrcanus: Renan. Für die Zeit des Alexander Jannaeus ca. 100 sind Leimdörfer S. 18—24 [2]) und König Einl. S. 433. 435 (s. zu $4_{13}$ff. $10_{20}$), für die des Herodes des Grossen gar Graetz und Seinecke II, 37f. eingetreten (vgl. darüber u. z. c. $4_{13—16}$). Bei der Allgemeinheit und Unbestimmtheit der historischen Andeutungen im B. Qoheleth und der Dürftigkeit der Nachrichten über die griechische Periode wird es unmöglich sein eine ganz bestimmte Datirung vorzunehmen. Auch wird man zwischen dem ursprünglichen Buch und zwischen seinen Glossatoren und dem abschliessenden Redactor zu unterscheiden haben, da in unserm Buche die verschiedenen Strömungen des Judentums der griechischen Periode, die sadduzäische und die pharisäische einander bekämpfen. Das ursprüngliche Buch Qoheleth ($Q^1$) mag bald nach 200 geschrieben sein. Die Glossatoren ($Q^2$ $Q^3$ $Q^4$ $Q^5$) werden in der Zeit bis gegen 100 am Werke gewesen sein; auf diese Zeit führen auch die Anspielungen an essäische Sitten wie c. $9_{2}$b (vgl. Schürer Gesch. II, 468 ff.). Der Abschluss wird ca. 100 erfolgt sein. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass der Kern des Buchs bereits dem Jesus Sirach (nach 170) vorgelegen habe, in dem sich zahlreiche Anklänge an Q finden vgl. Wright S. 41—46, Leimdörfer S. 85—88, Cheyne, Job and Sol. 179—198 (im Einzelnen s. u. z. den betr. Stellen), sowie dass der Verfasser des Buchs der Weisheit (zwischen 150—50 v. Chr.) polemisch sich gegen gewisse Stellen des Buchs Q wenden konnte vgl. Wright S. 55—76 und unten zu den betr. Stellen. —

---

[1]) Nowack S. 196 schwankt zwischen persischer und ptolemäischer Periode.

[2]) Der Versuch L.'s, den Simon ben Schetach S. 41—55. 64—77 zum Verfasser des Buchs Q zu machen, beruht auf einer Kette ganz phantastischer Combinationen von Sprüchen unsers Buchs mit talmudischen oft ebenfalls nur fiktiven Daten und scheitert an der Unmöglichkeit einem derartigen pharisäischen Lehrer die capp. 1—3 des Qoh. zuzuschreiben und ihn im Epilog sich selber citiren zu lassen. —

## § 4. Die Canonicität des Buchs Qoheleth.

Niemals ist innerhalb der Synagoge ein Zweifel an der Verfasserschaft des Salomo laut geworden. Damit war im Prinzipe über die kanonische Geltung des Buches Q entschieden. Die Anstösse, welche die Anerkennung derselben zunächst aufhielten, waren lediglich inhaltliche. Man zweifelte an seiner Inspiration, weil darin sich Widersprüche fanden. So zwischen $2_{2}$, wo die Freude als preiswürdig erklärt werde (man las מְהֻלָּל st. מְהוֹלָל) und $7_{3}$, wo es heisse: Gram sei besser als Lachen; ähnlich zwischen $2_{2}$ nebst $8_{15}$ Empfehlung des Lebensgenusses und $4_{2}$ Glücklichpreisung der Todten (vgl. Schabbat 30a s. d. Text b. Nowack S. 206 no. 2). Auch Widersprüche Aussprüchen Davids gegenüber erregten Anstoss, vgl. Wünsche, Midr. Koh. S. XVf. Der Midrasch zum Qoh. (s. d. Text b. Nowack a. a. O. no. 4 u. Jadaj. $3_{5}$ b. Now. no. 5) nahmen Anstoss an der Aufforderung zum Sinnengenuss in $11_{9}$, welche im Widerspruch mit der Thora in Num $15_{39}$b standen. Auch wegen $1_{3}$ wurden Bedenken laut Schabbat 30b (s. b. Now. a. a. O. S. 206 no. 1). Doch die Synode von Jabne 90 n. Chr. entschied mit der Schule des Hillel gegen die des Schammai vgl. Eduj. $5_{3}$ (b. Now. a. a. O. S. 207 no. 6) Jadaj. $4_{6}$ (b. Now. S. 207 z. no. 5) zu Gunsten der Canonicität. Und nach Baba bathra 4a (s. b. Now. S. 207 no. 7) ward zur Zeit des Herodes und nach Schabb. $30_{2}$ (s. Now. S. 207 no. 8) zu der des R. Gamaliel das Buch Q als heilige Schrift mit den Formeln דכתיב, שנאמר oder geradezu als ein Ausspruch Salomo's ויאמר עליו שלמו) citirt vgl. S. Schiffer das B. Koheleth 1884 S. 99—104 und Wright S. 19—27 u. S. 469, wo sämmtliche talmudische Stellen angegeben sind, in denen Q als kanonische Schrift citirt ist. Über rabbinische Qoheleth-Citate überhaupt vgl. Euringer Anhang S. 5—42. — Nach Baba bathra 15a haben Hiskia und seine Schriftgelehrten (Sp $25_{1}$) die 3 salomonischen Schriften (Sp Cnt Q) »aufgeschrieben« d. h. der Überlieferung erhalten. —

Auch in der christlichen Kirche stand die Canonicität des Buchs Q nach bald beseitigtem Widerspruch des Theodorus v. Mopsueste fest. Vereinzelte freiere Äusserungen Luther's verschwanden bald gegenüber dem schroffen Inspirationsprincip der altprotestantischen Kirche. — Für die Gegenwart hat die Erörterung dieser Frage keinen Sinn mehr. —

## § 5. Die Auslegung des Buchs Qoheleth.

### 1. Die Übersetzungen.

Die LXX zu Q zeichnet sich durch besondere Genauigkeit aus. Nach A. Dillmann über die griech. Übers. des Q (Sitzungen der Berl. Ak. 1892, 3—16) und E. Klostermann (de libri Q versione Alexandrina 1892 S. 37—57) rührt dieselbe davon her, dass die LXXübersetzung dieses Buchs später nach Aquila übercorrigirt sei. König dagegen Einl. S. 427f. ist der Meinung, dass die Übersetzung des Q von vornherein nach einer strengeren Methode gearbeitet

sei, zu der Aquila nach Hieron. zu Ez 3 15 erst später fortgeschritten sei. — Eine genaue Collation des LXXtextes mit cod. Vat. und der 7. A. der Tischendorf'schen LXX hat Klostermann S. 26—36 gegeben; über Methode der Emendation nebst wertvollen Beispielen handelt er S. 57—64. Der Vergleichung des LXXtextes mit dem MT ist der Schluss S. 65ff. gewidmet. — Hier ist sie nach H. O. Swete, the O. T. in Greek according to the Septuagint Vol. II. 1891. 2. A. 1896 citirt. — Zur Hexapla siehe: Field Origenis hexaplorum quae supersunt T. II. 1875 S. 380—405. Über Aquila zu Q vgl. Wright S. 51f. A. 1. Über Peschittho s. Mideldorpff, symbolae exegetico-criticae ad librum ecclesiastis 1811. E. Janichs, animadversiones criticae 1871 (vgl. LC. 1871 No. 49. Noeldeke). — Über das Verhältnis sämmtlicher alter Übersetzungen zum MT des Q s. G. Euringer, der Massorahtext des Koh. kritisch untersucht 1890 S. 1—18. 30—136 (leidet an einseitiger Bevorzugung des MT.). Sonst s. Del. S. 224. — Neuere deutsche Übersetzungen nach wissenschaftlichen Grundsätzen sind von de Wette[4] 1858; Kautzsch d. h. Schrift A.T.'s 1893 2. A. 1896. Der Prediger Lfg. 9 S. 871—879 (v. Rüetschi) textkrit. Anm. Lfg. 10 S. 86f. — Sonst s. König Einl. 129 A. 1.

## 2. Die Kommentare.

Für die ältere Zeit vgl. man Ch. D. Ginsburg, Coheleth . . . London 1861, reicht bis 1860. Zöckler (in J. P. Lange's th.-homil. Bibelwerk Thl. 13 (1868) S. 123f., reicht bis 1867. Ch. H. H. Wright, the book of Koheleth London 1883 Einl. p. XIV—XVII, reicht bis 1883. A. Palm, die Qohelet-Litteratur Mannheim 1886 S. 1—28 nach den Verfassernamen, S. 29—45 chronologisch geordnet; reicht bis 1886. Cheyne, Job and Solomon S. 236—247 reicht bis 1887. Über jüdische Commentare s. J. Zedner, catalogue of the hebr. books in the library of the brit. mus. 1867, wozu Nachträge bei Del. S. 224. — Hier seien nur solche Werke angeführt, welche für das wissenschaftliche Verständnis des Buch Q etwas beitragen. — Dahin gehören: P. Kleinert, der Prediger Salomo Berlin 1864 Gymnasialprogr. — D. Castelli, il libro del Coheleth volgarmente detto Ecclesiaste Pisa 1866. — O. Zöckler, das Hohelied und der Prediger theol. u. homilet. bearbeitet 1868 (J. P. Lange th.-homil. Bibelwerk Thl. 13). — A. Kuenen, de godsdienst van Israel Bd. 2 S. 306ff. 1870. — H. Grätz, Koheleth . . . übersetzt und kritisch erläutert 1871. — Schenkel, Bibellexikon Bd. 3 S. 550f. 1871. — J. S. Bloch, Ursprung und Entstehungszeit des Buches Koh. 1872. — Lagarde, hagiographa chaldaice 1873. — Th. Tyler, ecclesiastes . . . London 1874. — J. S. Bloch, Studien zur Geschichte der Sammlung der althebr. Literatur 1875 S. 135—138. — Franz Delitzsch, bibl. Commentar über die poetischen Bücher des A.T.'s Bd. 4 Hohesl. u. Koh. Leipzig 1875. — A. Wünsche, Bibliotheca rabbinica Lfg. 1 Midrasch Koh. 1880. — E. H. Plumptre, ecclesiastes . . . with notes and introd. 1881 Cambridge. — Scripturae S. cursus auctoribus R. Cornely etc. 1881ff. Bd. 12 commentarius in ecclesiastem et canticum canticorum.

C. Bruston, le prétendu epicurisme de l'ecclesiaste (Revue theologique 1881 Okt.—Dec. 310—342).

E. Renan, l'ecclésiaste, étude sur l'age et le caractère du livre (Revue des deux mondes 1882 Febr. 721—725).

E. Renan, l' ecclésiaste, traduit de l'hébreu etc. 2. A. 1882 Paris.

T. Tyler, ecclesiastes (modern review 1882 April 225—256 Juli 614—617 vgl. auch Academy 1896 11. Jan.).

D. Kohn ספר מחקרי קהלת 1882 Wilna.

P. Kleinert, Sind im B. Koh. ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen? (StKr 1883 761—782).

P. Kleinert, der Prediger Salomo (Prot. Realencycl. XII, 169—175).

W. Nowack, d. Spr. Salomos und der Pr. Salomo (kurzgef. exeget. Hdb. z. A.T. 2. A. 7. Lfg. 1883 Leipzig).

F. Köstlin, Kohelet-Studien (StW 1882 S. 110—135).

F. Bergmann, eine Kette von Liedern und der Greis Salomo 1883 Strassburg.

A. Kuenen, Qohelet (ThT 1883 S. 113—144).

Ch. H. H. Wright, the book of Koheleth 1883 London.

S. Schiffer, das B. Kohelet. Nach der Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch Thl. 1 Leipzig 1884.

G. Bickell, ein zerstückeltes biblisches Buch nach zwei Jahrtausenden wieder zusammengefügt (Allgem. Zeitung 1884 No. 28).

G. Bickell, der Prediger über den Werth des Daseins 1884 Innsbruck.

L. Seinecke, Geschichte des Volkes Israel 2. Theil 1884 Göttingen S. 35—39.

J. Loevy, libri Kohelet versio arabica quam composuit ibn-Ghijât Leipzig 1884 (Diss.).

H. Graetz, Schreiben an Master Th. in Triest über Qohelet (jüd. Monatsschrift 1885 S. 74—92. 137—134).

A. Palm, Qohelet und die nacharistotel. Philosophie Mannheim 1885 (Gymn.-Progr.).

E. Kautzsch, Kohelet in Ersch u. Gruber Encycl. Sect. 2 Bd. 18 S. 27ff. wo auch Robertson Smith u. Robert Watts berücksichtigt sind.

A. Köhler, über die Grundanschauungen des Buchs Koh. 1885 Univ.-Progr.

Edm. Pfleiderer, die Philos. des Heraklit . . . im Lichte der Mysterienidee . . . Berlin 1886 S. 255—288.

J. Hermann u. E. Renan, essais sur l'origine du culte chrétien Paris 1886 darin sur la traduction de l'ecclésiaste.

S. Baer, quinque volumina . . . Lips. 1886.

G. Bickell, Kohelet's Untersuchung über den Werth des Daseins Innsbruck 1886.

Edm. Pfleiderer, Heraklitische Spuren auf theol . . . Gebiet (Jahrbb. für prot. Theol. 1887 S. 178—182).

A. Lange, die Entwickelung der ethischen Anschauung in der hebr. Maschal-Dichtung Halle 1887 (Dissert.) S. 22—27.

T. K. Cheyne, Job and Solomon or the wisdom, of the OT. London 1887. S. 199—284.

A. Revel, la philosophie de Qohelet (Revue de theol. et phil. 1887 S. 457—480. 1888 S. 28—51).
H. Graetz, Lehrinhalt der Weisheit in dem jüd. Schriftthum (jüd. Monatsschr. 1887 S. 242—257 289—299 402—410 544—549).
W. Volck (in Strack-Zöckler kurzgef. Commentar z. A.T.) 7. Abth. Kohelet 1889.
P. Menzel, der griechische Einfluss auf Prediger u. Weisheit Sal.'s Halle 1889.
G. Gietmann, commentarius in ecclesiasten . . . Paris 1890.
S. Euringer, der Masoratext des Kohelet kritisch untersucht Leipzig 1890.
W. Volck, aus der alttestl. Philosophie (Baltische Mtsschr. Bd. 38 S. 325—337) 1891.
F. Buhl, über den Prediger Salomo (Saat auf Hoffnung 1890/91 Bd. 27 S. 249—254 Bd. 28 S. 77—80 100—138.
S. Cox, the book of ecclesiastes London 1891.
A. Lods, l'ecclésiaste et la philosophie grecque Paris 1891.
E. Klostermann u. A. Dillmann 1892 s. o. S. 24.
J. Boileau, le livre d'ecclesiaste Paris 1891.
F. B. Denio, the book of ecclesiastes (Old Test. student 1892 Febr. 89—104).
C. Taylor, the dirge of Coheleth (Jew. Quart. Rev. 1892 Juli 533—546 Oct. 5—17).
D. Leimdörfer, das h. Schriftwerk Koheleth Hamburg 1892.
Ruetschi in E. Kautzsch d. h. Schrift d. A.T.'s 9. Lfg. 1893 S. 871—879 u. textkrit. Erl. S. 86f. — 2. A. 1896 ebenso.
W. J. Deane, ecclesiastes London 1893.
E. J. Dillon, Ecclesiastes and Buddhism. (Contemporary rev. 1894 Febr. S. 153—176).
P. Haupt, the book of ecclesiastes Philadelphia oriental club 1894.
J. Strong, a complete hermeneutical manual on the book of ecclesiastes New-York 1894.
F. B. Denio, the course of thought in eccles. (Biblical word 1894 Nov. 326 – 330).
W. T. Davison, wisdom literature London 1894.
E. J. Dillon, the skeptics of the O.T. London 1895.
S. R. Driver, the skeptics of the O.T. (Contemporary rev. 1896 Febr. 257—269).
R. G. Moulton, ecclesiastes and the wisdom of Solomon New-York 1896.
H. Winckler, altoriental. Forschungen Bd. 4 1896 S. 351—355.
F. Vahldieck, Beitr. z. Verständniss des B. Koh. Leipzig 1897 (Diss.).
W. R. Jnge, the threefold cord. (Exp. 1897 Febr. 128—134).
L. Keel, der Prediger Salomonis Regensburg 1897.
R. Windel, Luther als Exeget des Predigers Salomo. Halle G.-Progr. 1897.

Sonst s. die Einleitungen in das AT.

Schriften über einzelne Fragen oder Stellen des Buchs Q s. an den betreffenden Orten.

c. 1 [1]Worte des Weisheitslehrers des Sohnes Davids König's 'über Israel' in Jerusalem. [2]O Eitelkeit der Eitelkeiten sagt der Weisheitslehrer, o Eitelkeit der Eitelkeiten; es ist Alles eitel.

[3]Was für einen Gewinn hat der Mensch bei aller seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne? [4]Ein Geschlecht geht dahin, ein anderes kommt, doch die Erde bleibt immer stehn. [5]Und

---

Cap. **1, 1.** Diese Überschrift ist von R[1] aus c. 1 12 hergenommen und durch den Zusatz בן־דוד erweitert. Aus v. 12 ist auch hinter מלך zu ergänzen על ישראל vgl. LXX *βασιλέως Ἰσραήλ*, Itala: regis Israel, da מ׳ בירושלם ganz unerhört ist (מ׳ ביהודה Neh 6 7 ist anders vgl. Ryssel die Bb. Esra, Neh etc. 1887 S. 250) und מ׳ ירושלם Jos 10 5 nur von nichtisraelitischen Königen gebraucht wird. **2** Das Thema von Q[1]. Zu הֲבֵל s. o. S. 19. — הבל הבלים Umschreibung des Superlativs vgl. G-K § 133 i. — אמר perf. praesens vgl. G-K § 106 g. הכל הבל vgl. zu dieser Formel o. S. 22. In 2 17 wird sie näher definirt: »alles was unter der Sonne geschieht«; also alles was der menschlichen Beobachtung unterliegt, ist ה׳. — הבל Lufthauch Jes 57 13 (neben רוח vgl. *ΑΘ ἀτμὶς ἀτμίδων*) wird gebraucht zur Bezeichnung des Vergänglichen Job 7 16 u. ö., des Wertlosen Jer 10 18 Kl 4 17 vgl. LXX *ματαιότης ματαιοτήτων*, dann aber auch wie hier des Trügerischen, Schwindelhaften Sp 13 11 vgl. Cicero divin. II, 62. 127 inania humana.

**A. Erste Ausführung des Thema's von c. 1, 2 bei Q[1]** c. 1 3—2 12. 14b—24a. Die Vergeblichkeit alles menschlichen Mühens infolge des ehernen Gesetzes des Kreislaufs alles Geschehenden.

*a) Die Darstellung des Kreislaufs alles Geschehenden* c. 1 3—11. Zum Bilde des Kreislaufs vgl. die Parallelen der griechischen Philosophie bei Palm S. 12. 14, wo besonders die Ausdrücke *κύκλος* bei Aristot. phys. IV, orbis bei Seneca ep. 24 (in orbem nexa sunt omnia) bemerkenswert. — **3** מה im Sinne der verneinenden Frage vgl. Ew. § 335 b vgl. מה בצע Gen 37 26. Zu יתרון s. o. S. 14. 17. עמלו bei Q von besonders mühevoller Arbeit 2 10. 19 u. ö. עָמַל bei Q meist mit dem Nebenbegriff des vergeblichen sich Abmühens 2 11. 18. 20 5 15 8 17. — תחת השמש bei Q. beliebte Formel s. o. S. 22 = על הארץ was seltner bei ihm (8 14. 16 11 2). **4** הֹלֵךְ Zur Participialconstruction bei der Beschreibung dauernder und sich wiederholender Zustände vgl. G-K § 116 n. Zum Sprachgebrauch von הלך dahingehen, sterben, בוא ins Leben treten vgl. o. S. 18. 19. — עמדת Zu ע׳ stehen bleiben, verbleiben vgl. 2 9. Wenn Q sagt, dass die Erde stehen bleibt, so widerlegt er damit seine These, dass Alles eitel sei, nicht, denn dieselbe bezieht sich nach 2 17 nur auf Alles, was auf Erden geschieht. Ausserdem erforderte das Bild des Kreislaufs der Dinge einen festen Mittelpunkt, um dem sich eben alles dreht. **5** בא vgl. Gen 15 17 28 11. שׁוֹאֵף Partizipialer Nominalsatz vgl. G-K § 141 e. — *Α. εἰςπνεῖ* Hieron. aspirat, freier LXX *ἕλκει ΣΘ ἐπαναστρέφει* doch vgl. Field II, 380 not. 8. — שׁאף mit אֶל־ »etwas

(so) geht die Sonne auf und es geht unter die Sonne und (so) keucht sie nach ihrer Stätte zurück, wo sie aufzugehen pflegt. [6]Es geht nach Süden und bewegt sich im Kreise nach Norden, immerfort kreisend geht der Wind und ‘zu’ seinen (früheren) Kreisen kehrt zurück der Wind. [7]Alle Flüsse gehen ins Meer und das Meer wird (doch) nicht übervoll; an denselben Ort wohin die Flüsse gehen ebendahin gehen sie auch immer wieder. [8]Alles müht sich ab, kein Mensch kann es ausreden, nicht satt wird das Auge es anzusehen und nicht voll wird das Ohr vom Hören. [9]Das was gewesen ist, ist eben das was (wieder) sein wird und das was geschehen ist, ist eben das was (wieder) geschehen wird und so giebt es gar nichts Neues unter der Sonne. [10]Kommt einmal etwas vor,

---

zu erschnappen suchen« auch Am $2_{7}$ (wo אֶל־ st. עַל zu verbessern), bei Job $7_{2}$ c. acc., etwas ersehnen. Ähnlich ist der Ausdruck ויפח לקץ bei Hab $2_{3}$. E. Pfleiderer fand in dem Ausdruck eine Anspielung an die heraklitische *ἀναθυμίασις* (vgl. Menzel S. 159); andere antike Parallelen s. bei Palm S. 12. Es ist hierbei jedenfalls zu berücksichtigen, dass im AT keine Spur von der Vorstellung sich findet, dass der Umlauf der Sonne ein schwieriges mit Überwindung von Hindernissen oder mit Kämpfen verbundnes Werk sei und ist daher die Annahme, dass hier griechische Einflüsse vorliegen, nicht ohne Weiteres abzuweisen. — זורח וג׳׳ Z. relativischen Ellipse vgl. G-K § 155i. **6** הולך וגו׳׳ die Partizipia wie v. 4. — וסובב ist nach dem Augenschein gesagt, weil der Wind sich beständig im Kreise zu bewegen scheint. — Zu סובב סובב vgl. Ez $37_{2}$ סביב סביב. — Statt על ist zu emendiren אֶל־ Θ *ἐπί*. סביבתיו. ס׳ sonst = Umgebungen, hier Abstractbildung zu סובב = Kreisbewegungen. Dieselbe Bewegung findet auch von Westen nach Osten statt; das führt aber der Vf. hier nicht weiter aus. **7** הנחלים hier = הנהרים wie umgekehrt נהר מצרים Gen $15_{18}$ statt נחל מ׳ Jos $15_{4}$ etc. — מלא; gut Σ *οὐ πλημμυρεῖ*; vgl. zu מלא = zum Überfliessen voll werden Jos $3_{15}$. אל מְקום ש Zum st. cs. vor der Relativpartikel vgl. G-K § 130c. — שם hier wie oft = שָׁמָּה. — שבים ללכת LXX *ἐπιστρέφουσιν τοῦ πορευθῆναι*. Zur Constr. vgl. Job $7_{7}$. Der Fall liegt hier anders als v. 5, wo die Sonne immer zu ihrem Aufgangsorte zurückstrebt; die Flüsse dagegen streben immer wieder zum Endpunkte ihres Laufs hin. **8** כל הדברים die Gesamtheit der Dinge, einerseits zusammenfassend für Sonne, Wind, Flüsse und auf v. 5—7 zurückweisend, andrerseits darüber hinausgehend. — יגעים Σ *κοπώδεις* vgl. z. der Construction der Verbaladjectiva o. S. 16. — לדבר sc. כל הדברים, vgl. Gen $15_{5}$ Ps $40_{6}$ zur Sache, Gen $24_{33}$ z. Ausdruck. לא תשבע es wird nicht satt. Nicht etwa wegen seiner eignen Unersättlichkeit wie Sp $27_{20}$ $30_{15}$, sondern wegen sich ihm immer wieder neu aufdrängender Nahrung kann es seine Mahlzeit nicht beendigen. שבע mit לְ c. inf. nur hier, sonst c. acc. $4_{8}$ oder mit מִן $6_{3}$. לא תמלא, auch auf das Ohr dringen immer neue Eindrücke ein, der Hörende kann es nicht verstopfen Sp $21_{13}$. משמע die Constr. mit מִן nur hier beim Nif., sonst c. acc. Gen $6_{11}$ etc. Doch vgl. Pi. mit מן Ps $127_{5}$. **9** Zu מה ש s. o. S. 14. 16. — עשה Nif. bei Q. a) allg. »geschehen, stattfinden«, wie hier $2_{17}$ $4_{1}$ $8_{14}$ $9_{3.6}$ b) »von Jemandem gemacht, geschaffen werden« $1_{13.14}$ $4_{3}$ $8_{16}$ (v. Menschen) $8_{11.17}$ (v. Gott). — ואין Einleitung eines Folgerungssatzes vgl. o. S. 16. — כל חדש vgl über die Anschauung des AT's in dieser Beziehung o. S. 7f. Dagg. s. d. antiken Parallelen bei Palm S. 12f. Wright s. 313f. — Z. תחת השמש Gräcismus vgl. o. S. 20f. — **10** יש דבר Zu יש bei Einführung von einzelnen Fällen, Beispielen bei Q s. o. S. 22. Hier ist es nicht Fragesatz (Σ. Hieron.) wofür יש überhaupt nie gebraucht wird, sondern Bedingungssatz vgl. G-K § 159dd. — ראה hier ganz wie הנה, sonst gewöhnlich Aufforderung zu näherer Betrach-

wovon jemand sagt: sieh das ist etwas Neues, (dann) war es bereits in den Zeiten dagewesen, die da vor uns waren. — [11]Es giebt keine Erinnerung an die Früheren und auch an die Späteren, die noch sein werden, wird keine Erinnerung sein bei denen die (noch) später sein werden.

[12]Ich der Weisheitslehrer bin König gewesen über Israel in Jerusalem. [13]Und ich richtete meinen Sinn darauf zu erforschen und zu erspähen vermittelst der Weisheit alles was unter dem Himmel geschieht. Das ist (aber) eine böse Mühe, die Gott den Menschen auferlegt hat, sich damit abzumühen. [14]Ich betrachtete alle Thaten, welche unter der Sonne geschehen und siehe Alles war eitel und Jagen nach Wind. [15]Krummes kann nicht ʿgrade gemacht werdenʾ und Unvollständiges kann nicht (mit)gezählt

---

tung, Erwägung wie z. B. 7 13. 14. 27. 29. — Zu הוא . . . זה s. o. S. 13. כבר bei Q nicht »längst« sondern »bereits« wie in der Mischna s. S. 17. Der Nachdruck liegt darauf, dass die Sache nicht neu ist, sondern bereits dagewesen. Wenn in כבר die Bedeutung »längst« läge, würde d. Vf. nicht לעולמים וג״ hinzugefügt haben. — ע׳ von Perioden der Vorzeit auch Ps 77 6 Jes 51 9 LXX ἐν τοῖς αἰῶσιν. Antike Parallelen s. b. Palm S. 13. Der pl. soll hier das wiederholte Geschehen betonen, wie dies in v. 4—9 ausgeführt ist. היה st. היו vgl. G-K § 145u, ebenso 2 7a, doch der pl. steht 2 7b. — מלפננו vgl. Jes 41 26, sonst bei Q לפני 1 16 2 7. **11** Z. זכרון s. o. S. 14; es ist mit לְ construirt nach Analogie von זכר ל Dtn 9 27 Ps 25 7b. — ראשנים Vorfahren wie Dtn 19 14, אחרנים Nachkommen wie Job 18 20. להם pleonastisch, auf לא׳ zurückweisend. Z. Gedanken vgl. Wsh 2 4 und die Parallelen bei Palm S. 13. Wright S. 316. — לאחרנה LXX εἰς τὴν ἐσχάτην (sc. ἡμέραν), sinnentsprechender Σ μετὰ ταῦτα.

b) *Die Vergeblichkeit des Bemühens einen vernünftigen Grund für diese Zustände ausfindig zu machen* c. 1 12—18. **12** vgl. o. z. 1 1. Zu מלך על י״ vgl. I Sam 15 26. Das kann nur auf Salomo gehen, als den einzigen König zu Jerusalem, an dem der Ruhm der Weisheit haftete s. o. § 1. — **13** Z. ונתתי וג׳ s. o. S. 17; לדרוש ולתור vgl. 7 25 לדעת ולתור. ד׳ allgemein »untersuchen, forschen«, ת׳ geht auf die gespannte Beobachtung wie sie ein Kundschafter zu üben pflegt Num 13 18ff. *Α* ἐξερευνῆσαι vgl. Barth etymol. Studien 1893 S. 68. Die Construction mit על kömmt sonst nicht vor (II Chr 24 6 ist anders). Zu תור vgl. o. S. 18. 20; zur Paarung der synonymen Ausdrücke s. o. S. 22f. — כל אשר נ׳ vgl. o. z. v. 2 u. v. 9. תחת השמים s. z. S. 22 = תחת השמש s. z. v. 3. Z. ענין s. o. S. 18. 20. Zur Vocalisirung ענְיָן (Michaelis Hahn עִנְיַן) s. Baer qu. V. 61, wonach ענְיַן in der Massora nur 4 8 vorkommt. — ע׳ רע auch 4 8 5 13. לענות Aramaismus s. o. S. 20. Die körperliche Arbeit gilt im AT als von Gott verhängte Plage Gen 3 19. So hier der geistige Trieb nach Erkenntniss, der den Menschen doch nur vergeblich quält. **14** ראיתי Beliebte Formel bei Q zur Einführung von Beobachtungen s. o. S. 22. כל המעשים וג׳ vgl. o. S. 22. — הכל הבל וג׳ vgl. zu dieser Formel o. S. 22. Zu רעות s. o. S. 18. 20. — **15** Z. מעות vgl. o. S. 15. P. ܡܥܣܝܢ Widerstrebendes. לתקן zu em. nach LXX ἐπικοσμηθῆναι, It. adornari in לְהִתָּקֵן entsprechend dem להמנות von v. 15 b. חסרון etwas was defekt ist s. o. S. 17. — Es könnte nun zwar als Bruch mitgezählt werden, weshalb Wright meint übersetzen zu sollen: »es kann nicht zu einer vollen Zahl gebracht werden«, wovon man aber die Unmöglichkeit nicht einsieht. Es hängt dies aber mit der Ansicht des Q zusammen, dass eben der Weltlauf überall Krummes und Defektes zeige. — Bickell will

werden. [16]Ich dachte bei mir selbst: sieh da, ich habe mir grössere und reichere Weisheit erworben als alle die vor mir über Jerusalem waren und mein Geist erschaute viel Weisheit und Wissen. [17]Und ich richtete meinen Sinn darauf zu erkennen Weisheit und Wissen und zu erkennen Tollheit und Thorheit. Ich merkte aber, dass auch dies ein Jagen nach Wind ist. [18]Denn bei viel Weisheit ist auch viel Ärger und wer (sein) Wissen vermehrt, vermehrt auch (seinen) Verdruss. —

2 [1]Ich sagte zu mir selbst: wohlan ich will's bei dir mit ‘der’ Freude versuchen, so geniesse denn das Angenehme, aber siehe auch

---

das 2te יוכל streichen, doch Q liebt derartige Wiederholungen vgl. die Beispiele o. S. 22, auch die Übersetzungen LXX und Σ haben es. **16** Z. דברתי אני vgl. o. S. 6. 22. — אני הנה; zur emphatischen Voranstellung des pron. person. vgl. Gen $6_{17}$ $9_{9}$ $17_{4}$. — הגדלתי והוספתי wörtl.: »ich habe gross gemacht und hinzugetan« vgl. o. S. 23 und G-K § 120d. — *Σ ὑπερέβαλον σοφίᾳ.* Zu על כל וג׳׳ vgl. Gal $1_{14}$ *καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ ὑπὲρ πολλοὺς κτλ.* LXX *ἐπὶ πᾶσιν.* — Zu הוסיף ה׳ vgl. auch I Reg $10_{7}$. לפני vor meiner Zeit Ri $1_{23}$ u. a. vgl. o. z. v. 10. — על ירושלם. Die Überss. »*ἐν Ἰερουσαλήμ*« haben nach $1_{1.\ 12}$ verbessert. — Über den hier angestellten Vergleich mit den Vorgängern s. o. § 1 S. 2. — ראה חכמה nur bei Q, hier und $2_{12}$ $9_{13}$. Zu הרבה s. o. S. 15 A. 1. Zu חכמה ודעת s. o. S. 22. — Bickell will v. 16a als Zusatz von $R^3$ streichen und ordnet 17a. 16b. 17b, wodurch der Gedanke ganz verändert wird. Die für diese Anordnung sprechende Textordnung der LXX bei Tischendorf ist bei Swete beseitigt, der mit MT stimmt. **17** ואתנה וג׳ s. z. v. 13. — לדעת חכמה bei Q auch $8_{16}$ vgl. auch Sp $1_{2}$. Zu הללות vgl. o. z. Bildung S. 17 zur Bedeutung S. 21. Im Anschluss an das dort Aufgeführte glauben wir als den Sinn dieses Verses feststellen zu können, dass es sich hier nicht wie in v. 16b darum handelt »Weisheit und Wissen« an sich selbst zu erkennen, sondern Q[1] will sagen, dass er danach strebte, den Gegensatz von Weisheit und Thorheit in vollkommen erschöpfender Weise zu durchdringen und mit begrifflicher Schärfe zu definiren, festzustellen inwiefern man die Weisheit wirklich ein Wissen und die Thorheit ein Rasen nennen könne, dass ihm dies aber nicht gelungen sei. Zur Orthographie הֹלֵלוֹת s. Baer qu. v. 61 ebenso Hahn, während Mich. הוֹלֵלֹת hat, dagegen $2_{12}$ $7_{25}$ $9_{3}$ haben Baer, Mich., Hahn הוללות. — שכלות nur hier so, sonst סכלות; vgl. o. S. 14. 18. — Z. ידעתי שֶׁ s. o. S. 22. Zu גם זה הוא וג׳׳ s. o. S. 13. 15. 22. Z. רעיון s. o. S. 14. — **18** Der Ärger entsteht durch das v. 17 erwähnte vergebliche Bestreben hintèr die Wahrheit zu kommen. »Ich sehe, dass wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen« (Goethe's Faust). Je reicher er an Erkenntniss wird, desto mehr sieht er ein, dass er sich in Illusionen bewegt hat und desto weniger gelingt es ihm, einen vernünftigen Erklärungsgrund für den Gang der Dinge zu finden vgl. v. 13—15. Derartige Empfindungen des Unbefriedigtseins kennt der Thor nicht. ברב וג׳׳ wörtl. »Durch Menge der Weisheit (kommt) Menge des Ärgers«. — יוסיף ist incorrecte Orthographie des pt. יֹסֵף vgl. Stade § 214b A. מכאוב von geistigen Leiden auch Thr $1_{12}$. —

*c) Vergeblicher Versuch, das Gefühl des Überdrusses durch Genuss oder schöpfe rische Thätigkeit zu betäuben* c. $2_{1}$—$_{11.\ 12b}$. Cap. **2, 1.** אמרתי וג s. z. $1_{16}$. — אנסכה Das Suffix der 2. Person passt recht gut zu dem Reden zu sich selbst, sowie zum folgenden רְאֵה, daher Bickells Emendation S. 10 אֲנַסֶּנָּה ich will es versuchen (nach Trg. u. Midr.) zu verwerfen als abschwächend. Zu נִסָּה experimentiren vgl. $7_{25}$. בשמחה mit Bickell zu lesen בַּשִּׂמְחָה vgl. $7_{23}$ בַּחָכְמָה; anders ist I Reg $10_{1}$ בְּחִידוֹת. — ראה בטוב vgl. $7_{14}$ הֱיֵה בט׳; רָאָה mit בְּ sonst = eines erfreulichen Anblicks geniessen Ps $27_{13}$ $128_{5}$, hier = sich

das war eitel. [2]Ich sagte vom Lachen: es ist toll und von der Freude, was kann die ausrichten. [3]Ich kam auf den Gedanken meinen Leib mit Wein zu pflegen, doch so, dass mein Geist mit Weisheit handelte, und (zugleich) an Thorheit festzuhalten, bis ich sehen würde, was denn gut sei für die Menschen, dass sie es thun möchten unter dem Himmel ihr Leben lang. [4]Ich unternahm grosse Werke. Ich baute mir Häuser und pflanzte mir Weinberge an. [5]Ich legte mir

---

demselben hingeben. — גם הוא וג׳ s. o. S. 15. 22. — **2** Dieser Vers an 1b anschliessend nimmt das Resultat voraus s. u. — לשחוק nicht »zum Lachen« (Del.), da in v. 2b die 3. Person folgt, לְ = de vgl. Gen 10 13 dicas de me. — מהולל pt. Po. s. o. S. 14. Die Überss. halten das Wort für ein subst. LXX *Θ περιφορά, Σ θόρυβος, Α πλάνησις*. Z. זה s. o. S. 13f. Zu עשה etw. ausrichten können vgl. I Sam 26 25 Dan 8 24. *Σ τί αὐτὴ ποιεῖ.* **3** Von v. 3—10 wird nun ausgeführt, wie Q[1] zu dem eben festgestellten Resultate kam. תרתי בלבי eigtl. »ich spähete aus in m. Innern« ich klügelte die folgenden Experimente aus, vgl. über תור o. z. 1 13. — למשוך. משך ursprüngl. ziehen, hinziehen, in die Länge ziehen z. B. Töne Jos 6 5 kann auch den Sinn bekommen: Jemanden lange erhalten vgl. Giesebrecht z. Jer 31 3, מ׳ בשר heisst also »den Leib in gutem Zustande erhalten«. Die Bedeutung »laben« (Del. nach dem nh) ist sehr zweifelhaft vgl. Levy nh Wb III, 275b zu Chag. 14a. Auch die Überss. lasen מ׳; *ΑΘ ἑλκῦσαι* LXX *ἑλκύσει* Graec. Venet. *ὡς ἕλκοιμι.* Bickell's Emendation S. 10. 61 לְשַׂמֵּחַ אֶת־ vgl. P. ܠܡܒܣܡܘ ist daher überflüssig. — Das lateinische trahere, tractare, was aus Horaz Palm S. 13 anführt, beruht auf andrer Bedeutungsentwickelung. — ביין; LXX *ὡς οἶνον* las כיין, den Leib so pflegen wie man den Wein zu behandeln pflegt, doch ist MT jedenfalls vorzuziehen. — ולבי נהג וג׳׳ Participialer Zustandssatz vgl. G-K § 116 n o. Del. 202. 241 »während m. Herz sich mit Weisheit führte, benähme« eine im AT nicht vorkommende Bedeutung von נהג, die Del. aber auf Ab. z. 3 4 etc. stützt. Hitzig u. a. »das Herz hat durch Weisheit die Führung« vgl. LXX *καὶ καρδία μου ὡδήγησεν ἐν σοφίᾳ.* So ist aber נ׳ weder im bh. noch im nh. gebräuchlich. Wir möchten am liebsten hier den Sprachgebrauch von נ׳ in Ab. z. 1 16 heranziehen: »etwas zu thun pflegen« מקום שנהגו למכור בהמה דקה »ein Ort wo man mageres Vieh zu verkaufen pflegt« und danach wie oben übersetzen. — ולאחז בסכלות Das »zugleich« hier einzuschieben sind wir im Hinblick auf 1 17, berechtigt, nach welchem das ganze Experiment darauf gerichtet war, die Linie zu fixiren, wo Weisheit und Thorheit sich von einander scheiden. Er handelt mit Weisheit, hält aber zugleich an Thorheit fest. Da muss es sich zeigen, wie lange das zusammen geht. סכלות ist hier speciell die Thorheit eines geistigen und leiblichen Genusslebens vgl. v. 2, sonst s. z. 1 17. — עד אשר Partikel zur Bestimmung der Zeitgrenze vgl. o. S. 17. אי זה Einleitung des indirekten Fragesatzes vgl. o. S. 13. 16. — טוב gut bei *Σ τὸ σύμφορον.* Es fragt sich also ob die Menschen mit der Weisheit oder mit der Thorheit besser fahren. — מספר וג׳ wörtl.: »die Zahl der Tage ihres Lebens hindurch« accus. der Zeitdauer G-K § 118k, zu der Formel vgl. o. S. 22. Von v. 4—10 schildert Q[1] die Freuden des Schaffens und Erwerbens und die damit verbundnen Genüsse. Das hier beschriebene Verfahren zeigt in der Tat die in v. 3 geschilderte Mischung von Weisheit und Thorheit. Die grossartigen Schöpfungen und Erwerbungen, die in v. 4—9 dargestellt werden, verraten einen bedeutenden Aufwand von Weisheit; dass dies Alles aber nur dem Genusse dienen sollte v. 10 und dass er sich dabei einbildete, darin eine wirkliche Befriedigung finden zu können, das erschien ihm hinterher (v. 11) als eine grosse Thorheit. **4** הגדלתי וג׳ wörtl. »ich habe gross gemacht meine Werke« sonst s. z. 1 16. Über das erzählende Perfektum bei Q s. o. S. 15. — Inwieweit hierbei Q[1] an die geschichtliche Überlieferung über Salomo anknüpft, s. o. in § 1 der Einl. Zu נטעתי כרמים vgl. Gen 9 20. **5** גנות וג׳׳. Nutzgärten vgl. Dtn 11 10. Dass Salomo solche an-

Gärten und Parke an und pflanzte in ihnen Bäume mit allerlei Früchten. [6]Ich legte mir Wasserbecken an, um von ihnen her den baumsprossenden Forst zu bewässern. [7]Ich kaufte Sklaven und Sklavinnen und ich besass Hausdienerschaft und hatte einen Viehstand (nämlich) Rinder und Schafe, mehr als alle die vor mir in Jerusalem waren. [8]Auch sammelte ich mir Silber und Gold und Schätze ʿderʾ Könige und der Landschaften, ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen an und die Wonne der Menschenkinder allerlei

---

gelegt habe, davon berichtet die Überlieferung nichts. Ob der Königsgarten Jer 527 II Reg 254 Neh 315 von ihm herrührt, wissen wir nicht. Auch Josephus antt. 8, 5, 2 spricht nur von seinen Bauten. פרדסים sind Baumgärten, Parke vgl. ó. S. 14. — עץ כל פרי vgl. Gen 111. *A. ξύλον πᾶν κάρπιμον.* **6** עָשִׂיתִי לִי wie v. 5 vgl. ähnl. Fälle o. S. 22. — Hier לְ passend, weil es sich um eine ברכה עשויה Neh 316 »e. künstlichen Teich« handelt. ברכות מים vgl. Na 29. Er legte die zur Bewässerung unentbehrlichen vgl. Jes 130b 5811 etc. Teiche an. Nach Josephus Bj. 5, 4, 2 ist der Königsteich von Neh 214 eine *Σολομῶνος κολυμβήθρα.* — לְהַשְׁקוֹת wörtl. »zu tränken«; מהם incorrect st. מהן sc. ברכות. יער sonst bh Gebirgswald hier von einer Waldanlage im Parke. צומח עצים sprossend von Bäumen accus. der näheren Bestimmung s. Ew. § 281b. — **7** Salomos Dienerschaft I Reg 105 wird hier noch näher unterschieden als gekaufte Sklaven (vgl. Gen 1712 מקנת כסף) und im Hause geborene בני בית (vgl. Gen 152 בן . . ביתי) sonst ילידי בית Gen 1414 etc. genannt. — היה לי st. היו s. z. 110. מִקְנֶה So Baer qu. V. 61 ebenso Hahn; doch Michaelis hat nach einigen Hss. den st. cs. מִקְנֵה. Bei מִקְנֶה sind die folgenden Nomina appositionell gedacht vgl. G-K § 131c. Zu הרבה s. o. S. 15 und z. 116. Von Salomo's Herdenbesitz ist in den Königsbüchern keine Rede, nur von den Braten die auf seinen Tisch kamen I Reg 53, die bei so hohen Herren nicht immer von der eignen Herde genommen wurden II Sam 121—4. Wie es in dieser Beziehung mit den Opfern stand I Reg 863 ist unbekannt. Von seinem Pferdebesitz I Reg 56—8 schweigt auffallender Weise unser Verfasser. — שהיו לפני vgl. z. 110. 16. **8** כנסתי vom Ansammeln, Aufhäufen von Dingen ohne Rücksicht auf Verbrauch auch v. 26. — Die Schilderung der Reichtümer Salomos klingt bei unserm Verfasser viel bescheidner als in I Reg 927f. 1011. 16f. 21. 27. Dem Letztern mochte es zu gering erscheinen von Salomo's Viehherden zu reden (vgl. o. v. 7). — סגלה nur noch I Chr 293 von Geldbesitz gebraucht. Der Ausdruck ist unklar, da nicht recht zu verstehen ist, wie Salomo zu Reichtümern von Königen und Landschaften gelangt sein sollte. Kriege hat er nicht geführt, Handelsgewinn I Reg 1015. 29b, Beute der Ophirfahrten I Reg 928 1012 kann man nicht ס׳ מלכים nennen, die Geschenke der Königin von Saba I Reg 102. 10 und einiger andrer v. 25 reichen nicht recht zur Erklärung aus. Auch die Überss. mit ihren umschreibenden Ausdrücken LXX *περιουσιασμούς, Σ πεκούλια* P. ܣܓܘܠܐ wissen nicht recht wie sie ס׳ מ׳ וג׳ verstehen sollen. Bei מדינות könnte man an die Einkünfte aus den 12 Verwaltungsbezirken von I Reg 47ff. denken, da solche I Reg 2014f. mit מ׳ bezeichnet werden. Dazu würde aber das vorhergehende מלכים nicht passen, das auf fremde Könige verweist. Vielleicht gehört die ganze Wendung nur der Rhetorik von Q[1] an. Vor מלכים ist jedenfalls durch Schreibfehler der Artikel ausgefallen. — עשיתי לי vgl. v. 5. 6. שרים ושרות; nach II Sam 1936 hat David einen solchen Sängerchor zur Erhöhung seiner Tafelfreuden errichtet (vgl. hiezu Jes 512 Am 65). — תענגות s. Baer qu. V. 61; z. Bildung vgl. o. S. 14. תענגים steht Cnt 77 von den Freuden des Geschlechtsgenusses. — שדה ושדות die Überss. denken an die Freuden des Mahles LXX *οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας Σ σπατάλας A. κυλίκιον καὶ κύλικας* vgl. Hieron. bei Field II, 383 not. 18. P. ܡܫܩܝܢܐ ܘܡܫܩܝܢܬܐ. Über die zahlreichen früheren Deutungen s. Del. S. 245—247. Neuer-

Haremsperlen. [9]Und so ʻmachte ich grösserʼ und zahlreicher ʻmeine Werkeʼ als alle die vor mir in Jerusalem waren; auch meine Weisheit blieb mir zur Seite stehen. [10]Und alles was meine Augen begehrten, versagte ich ihnen nicht; ich enthielt meinem Herzen keinerlei Freude vor, denn mein Herz hatte Freude von allem meinem Mühen und das war mein Lohn von allem meinem Mühen. [11]Und ich wandte mich (betrachtend) hin auf alle meine Werke, welche meine Hände geschaffen hatten und auf die Mühe, die ich bei ihrer Ausführung aufgewendet hatte und siehe da alles war eitel und Jagen nach Wind und so giebts (denn) keinen Gewinn (der Mühe) unter der Sonne. [12]b Denn was wird der Mensch (thun), der nach dem Könige kommen wird? Das was sie früher getan haben. —

---

dings Bickell S. 46 šada v'šadot »Überfluss und Überschwang«. Sehr unwahrscheinlich neben den andern concreten Angaben. Graetz שֵׁדָה וְשֵׁדֹת »männliche und weibliche Dämonen« [Diese schaffte sich Salomo also an!] vgl. Wright 331. Friedr. Delitzsch, Prolegg. S. 97 Parad. 145 vom assyr. šadâdu lieben, שדה = die Geliebte vgl. König LG II, 1, 161. Olsh. § 83c שדה = שידה arab. sajjidat Herrin. — K. Vollers macht mich aufmerksam auf die im spanischen Arabisch bei Petro de Alcala vorkommende Bezeichnung der Concubine mit »sitt«. Danach wären unter den שדות die יקרות von Ps 45 10, die Odalisken des Harems, zu verstehen. Von Salomo's Harem reden I Reg 11 3 Cnt 6 4. — Zur Umschreibung der Mengen durch sg. u. pl. desselben Wortes vgl. Ri 5 30 etc. und überhaupt G-K § 122r. — **9** Es ist nach v. 1 16 2 4 zu em. והגדלתי והוספתי מעשי. — מכל וג׳ dieselbe Formel wie v. 7, nur dass hier היה steht wie 1 16. אַף חכמתי וג׳. Er führt also das Programm von v. 3 durch, Thorheit mit Weisheit zu verbinden, um auf dem Wege des Experiments die beste Methode des menschlichen Handelns zu erkunden. Er blieb bei allem Genussleben ein kühler Beobachter. עמדה לִי im bh sonst mit אֶת = jemandem beistehen Num 1 5. **10** שאלו Σ gut *ἐπεθύμησαν*; z. Sache vgl. Dtn 14 26. לא אצלתי מהם wörtl. »legte ich nicht beiseit (vgl. Gen 27 36) von ihnen hinweg«. — מהם incorr. st. מהן sc. עיני vgl. o. z. v. 6. לא מנעתי וג׳ wörtl.: »ich hielt mein Herz von keiner Freude zurück«. — לבי שמח מן z. Construction vgl o. S. 16. שמח mit מִן von einer Sache Freude schöpfen, an ihr Fr. haben Sp 5 18. — מכל עמלי Σ gut *ἐκ πάσης φιλοπονίας μου*. Der Umfang dieser Mühen ist in v. 4—8 beschrieben. An ihnen hatte er damals seine Freude und in dieser Freude, nicht in den damit verbundenen Genusse, fand er seinen Lohn. חלק hier = שָׂכָר s. o. S. 19. Doch es sollte sich bald herausstellen, dass diese Freude nur auf einer Illusion beruhte. — **11** ופניתי vgl. zu dieser Formel, mit der $Q^1$ von ihm angestellte Beobachtungen einführt o. S. 22, vollständig ופ׳ לראות v. 12; ähnl. Formeln s. 1 13. 17. Zu פנה mit בְּ sich einer Sache oder Person zuwenden s. Job 6 28. — Zu עָמַל עָמָל vgl. o. S. 22; nur hier mit Zusatz לעשות laboravit faciendo vgl. zu dieser gerundivischen Construction G-K § 54f. § 114m. n. Ew. § 237c. והנה וג׳ wie 1 14; ואין vgl. z. 1 19; יתרון s. z. 1 3. Das Resultat also war das Urteil, dass er sich in der Meinung im Schaffen und Geniessen eine Freude und ein Genügen finden zu können getäuscht habe. In der Wirklichkeit gebe es keinen Lohn der Mühen. **12b** Offenbar bildet v. 12b den Abschluss dieser Gedankenreihe und ist durch Versehen hinter v. 12a gekommen, wo er ganz unverständlich ist, während er zu v. 11 den Grund nachbringt, warum nicht von einem Lohn der Mühen die Rede sein könne. Der Grund ist, dass Salomo, der hier redend eingeführt ist, keine

[12]a Und ich wandte mich dazu zu erforschen Weisheit ʿund Wissenʾ und (andrerseits) Tollheit und Thorheit. [13]Und ich habe erkannt, dass die Weisheit einen Vorzug vor der Thorheit hat entsprechend dem Vorzug des Lichts vor der Finsterniss. [14]a Der Weise (nämlich) hat seine Augen in seinem Kopfe während der Thor im Finstern geht. [14]b Da habe ich gemerkt, dass dasselbe Geschick alle trifft. [15]Und da sagte ich bei mir selbst: dem Geschick des Thoren gleich wirds auch mir ergehen und warum bin ich (denn überhaupt)

---

Sicherheit hat, dass sein Werk, an das er alle seine Kräfte gesetzt hat, erhalten bleibe. מה האדם sc. יעשה. — שיבוא אחרי המלך Bickell S. 12. 72 em. אַחֲרַי הַמֶּלֶךְ und übersetzt »welcher nach mir kommen und über das vor ihm Erworbene verfügen wird«. Text und Übersetzung sind uns gleich unverständlich. Auch haben *ΑΘ ὀπίσω τοῦ βασιλέως*. — LXX *ὀπίσω τῆς βουλῆς Σ ἵνα παρακολουθήσῃ βουλῇ* lasen מְלַךְ Dan 4 24. — Q¹ legt auf Grund von 11. 12 dem Salomo unter, dass er sich Sorgen wegen seines unfähigen Nachfolgers gemacht habe. Derselbe werde es machen, wie es die Könige im Orient meistens machten und ohne Verstand regieren. Zu את אשר vgl. 5 3 Zch 12 10 und Ew. § 133 a Wright, Zacharia 1879 S. 588. כבר auch hier nicht »längst«, denn es wird hier einfach die Vergangenheit zum Vorbild der Zukunft gemacht. Winckler altor. Forschungen IV, 351 em. כביד »nach dem Könige, welchem sie Ehre erwiesen haben«; wodurch der Schluss ganz inhaltlos gemacht wird. —

*d) die Nichtigkeit der Meinung im Streben nach Weisheit einen wirklichen Erfolg und in diesem Befriedigung zu erlangen* c. 2 12a. 14b—24a. **12 a** Q¹ kehrt mit v. 12 a zu dem Thema von 1 17 zurück, um es von einer neuen Seite zu beleuchten. Das Welträtsel hat ihm die Weisheit nicht gelöst c. 1 12—18. Es fragt sich nun ob das Streben nach Weisheit sonst irgend welchen Vorteil gegenüber der Thorheit verschafft. ופניתי s. z. v. 11. Die Formel sonst wie 1 17, daher auch hier hinter חכמה zu ergänzen ודעת. **13** Diesen Vers sowie v. 14 a kann Q¹ nicht geschrieben haben, da sie grade das Gegenteil sowohl der Ausführung von 14 b—24 a als auch seiner sonstigen Aussprüche 1 13. 17f. enthalten. Wir haben in ihnen einen Einschub des den Q¹ glossirenden Chakam s. o. S. 11 zu sehen, der die Weisheit gegen die Angriffe von Q¹ verteidigt. — וראיתי s. z. 1 14. יתרון hier anders als v. 11 1 3. — כִּיתְרוֹן Baer qu. V. 61 dagegen Michaelis Hahn כִּיתְרוֹן, כִּיתְֿרוֹן (Punktation Ben Naphtali's vgl. Stade § 123 b). האור וג׳. Wie das gemeint ist zeigt v. 14 a. **14 a** החכם וג׳ Zusammengesetzter Satz. Das Subject vorangestellt des Nachdrucks wegen mit folgenden selbständigem Nominalsatz vgl. G-K § 143 a. — והכסיל וג׳ Zustandssatz vgl. z. 2 3b. — **14 b** Dieser Versteil knüpft unmittelbar an v. 12 a an. Q¹ hat dem Unterschied zwischen Weisheit und Thorheit nachgeforscht und dabei die Entdeckung gemacht, dass zunächst für den Weisen selbst gar kein Vorteil aus dem Besitz der Weisheit herausspringt. Das kommt uns kleinlich vor, aber Q¹ hat unsere Erlaubniss für seinen Standpunkt gar nicht erbeten. Er fragt als echter nachexilischer Jude bei allen Gelegenheiten מה יתרון 1 3 3 9, מה כשרון 5 10, er klagt אין שכר 9 5 vgl. o. Einl. S. 8 A 3. Der blosse Besitz der Weisheit und Tugend genügt ihm so wenig wie dem Hiob c. 31 35—37, der den lieben Gott verklagen will, weil er ihn nicht belohnt. — וידעתי שֶׁ vgl. z. 1 17. מִקְרֶה bei Q stets in übler Bedeutung, viell. Gräcismus s. o. S. 19. 21. אחד »ein und derselbe«: so öfter b. Q 3 19. 20 6 6 9 2. 3. יקרה »treffen« vom bösen Geschick auch v. 15 9 11, v. Unfällen Gen 44 29. — Die Beobachtung von Q¹ trifft zusammen mit der von Mt 5 45. Freilich wird sie hier in ganz anderm Sinne ausgesprochen. **15** ואמרתי וג׳ vgl. z. 2 1. — במקרֵה Baer qu. V. 61, dagg. Michaelis Hahn כמקרֵה vgl. z. v. 7 bei מקנה. Hier relativische Ellipse: entsprechend dem Geschick (das trifft) den Thoren, wird's auch mich

weise geworden: da ⌜erwog ich⌝ und dachte bei mir, dass auch das eitel sei. [16]Denn es hat der Weise ebensowenig wie der Thor ein Andenken für immer, dieweil in den kommenden Tagen jeder ohne Ausnahme bald vergessen ist. Ja wie stirbt doch der Weise gleich dem Thoren dahin! — [17]Da ward mir das Leben verhasst, denn übel erschien mir das Thun, das unter der Sonne geschieht, denn Alles ist eitel und Jagen nach Wind. [18]Und es ward mir verhasst all mein Mühen, womit ich mich abmühte unter der Sonne, weil ich es demjenigen überlassen muss, der mein Nachfolger sein wird. [19]Denn wer weiss ob er weise oder thöricht sein wird und doch wird er Gewalt bekommen über alle meine Mühe, an der ich mich abgemüht habe und die ich mit Weisheit betrieben habe unter

---

treffen. גם אני Nachdrucksvolle Hervorhebung der Person im Nominativ vgl. Gen 27 34. 38 und G-K § 135e. — למה חכמתי; auch hier wird die Weisheit von Q¹ nur nach den Vorteilen geschätzt, die sie etwa bringt vgl. z. v. 14b. — אז יותר erregt Anstoss wegen der Stellung des אז, es kann daher Sp 20 14 nicht als Parallele herangezogen werden, noch übersetzt werden: »warum bin ich unter diesen Umständen übermässig weise geworden«. Die Conjectur von Winckler S. 351 אז תרתי nach 2 3 hat daher viel Ansprechendes. ודברתי וג׳ vgl. z. 1 16. — Das erste Resultat der v. 12a angekündigten Beobachtungen ist also: Weiser und Thor sind demselben Zufall unterworfen. Einen Vorteil hat also der Weise nicht von seiner Weisheit. — **16** Daran schliesst sich das zweite Resultat. Auch nach seinem Tode droht dem Andenken des Weisen dasselbe Vergessenwerden wie dem des Thoren. Also auch hier erwächst dem Weisen kein Vorzug. — אין זכרון s. z. 1 11. — עִם = ebenso wie, gleichwie Ps 106 6 I Chr 25 8. Zur Begründungspartikel בְּשֶׁ vgl. o. S. 16. 19. כבר auch hier nicht »längst«, denn unmöglich konnte Q¹ behaupten wollen, dass Salomo längst vergessen sei. Er stellt nur im Allgemeinen fest, dass in spätern Zeiten der Weise ebenso wie der Thor vergessen sei vgl. Wsh. 2 4 8 13. Winckler 351 stellt um שבכבר und übersetzt: »denn im Verlauf der Zeit« was gegen den Sprachgebrauch von כ׳ bei Q. ist. — הימים הבאים Accus. der Zeitbestimmung Ew. § 300, 1a. הכל jeder ohne Ausnahme Gen 16 2 Ps 14 3. ואיך Winckler em. S. 351 אך, stört den Ton des Zusammenhangs vgl. v. 17. Q¹ stimmt den Ton der Qina an. Das Schicksal der Weisen geht ihm so zu Herzen wie dem Dtjes 57 1 das des Gerechten. **17** Das Scheitern aller Hoffnungen, die Q¹ auf den Betrieb der Weisheit gesetzt hatte v. 12f., erfüllt ihn mit Verzweiflung. שנאתי; einer Sache gram werden vgl. Sp 27 17. עלי = בעיני; לפני es war vor mir, nach meinem Urteil übel vgl. zu על in diesem Sinne Ps 16 6 104 34. Σ umschreibend *κακὸν γάρ μοι ἐφάνη τὸ ἔργον*. המעשה וג׳ auch hier Begränzung seiner Beobachtung und seines Urteils auf die Vorgänge auf Erden s. z. 1 4. Zu der Formel vgl. z. 1 14; הכל הבל וג׳ vgl. z. 1 14. — **18** Auch hier tritt der eigentümlich jüdische Standpunkt von Q¹ wieder hervor s. z. v. 14b. Der Gedanke, dass ein andrer und nicht er selbst den Lohn seiner Mühen haben könnte, verbittert ihm das Leben. ושנאתי z. Wiederholung der Formel s. o. S. 22. — אני עָמֵל s. z. 2 10. — שאניחנו Das Hif. v. נוח von Hinterlassung eines Erbes auch Ps 17 14. אחרי s. z. 2 12b und wegen des Sprachgebrauchs vgl. o. S. 18. In v. 2 12 handelt es sich um den Besitz nnd Erwerb, hier um die weise Staatsverwaltung. **19** Z. v. 19a. Salomo konnte das eigentlich wissen, da bei seinem Tode Rehabeam bereits 41 Jahre alt war I Reg 14 21, aber Q¹ bewegt sich in allgemeinen Betrachtungen ohne sich ängstlich an die Überlieferung zu binden. — Den Schluss, den Bickell S. 62. 72 aus diesen Worten auf die Kinderlosigkeit Q.'s zieht, ist unzulässig, da doch v. 12 deutlich zeigt,

der Sonne. Auch das ist eitel. [20]Da schritt ich dazu mich der Verzweiflung zu überlassen wegen aller der Mühe, mit der ich mich gemüht hatte unter der Sonne. [21]Denn es kommt vor, dass ein Mensch, dessen Arbeit mit Weisheit und Einsicht und Tüchtigkeit (geschah), den Ertrag derselben einem Menschen überlassen muss, der gar nichts daran getan hat. Auch das ist eitel und grosses Unheil. [22]Denn ʿwas hat der Menschʾ von aller seiner Mühe und von dem Streben seines Geistes, womit er sich abmüht unter der Sonne? [23]Denn alle seine Tage sind Schmerzen und (lauter) Widerwärtigkeit ist sein Geschäft. Auch des Nachts hat sein Geist keine Ruhe. Auch das ist eitel. — [24]aSo giebt es für den Menschen kein andres Glück ʿalsʾ zu essen und sich bei seiner Mühsal Ver-

---

dass hier von einem Könige die Rede ist, dem als Besitzer des Harems dergleichen wohl kaum widerfuhr. Z. מי יודע vgl. o. S. 22. Ew. § 325b. Zum indirekten Fragesatz vgl. o. S. 16. — Z. ישלט s. o. S. 18. Über עמל עמל s. z. 1 3 und o. S. 22. שחכמתי wörtl. »bei der ich weise gewesen bin« חכם c. acc. »etwas weise behandeln«. **20** Z. וסבותי vgl. o. S. 22 zu unterscheiden von ופניתי s. z. 2 11f. לְיַאֵשׁ vgl. Baer qu. V. 61 und Michaelis; falsch Hahn לְיָאֵשׁ s. G-K § 64e; wörtl. »mein Herz der Verzweiflung hinzugeben« vgl. z. Sprachgebrauch o. S. 14 LXX *ἀποτάξασθαι τὴν καρδίαν μου*; עָמָל auch hier mit der Nebenbedeutung: vergebliches Mühen s. z. 1 3. — Dass die Weisheit an sich selbst ein unvergleichliches Gut sei und ihren Besitzer abgesehen von allen Erfolgen glücklich mache, daran denkt er nicht vgl. o. z. v. 14b. Anders Ps 73 25. 26 von der Religion. **21** Über יֵשׁ s. z. 1 10. Z. בחכמה וג' s. o. S. 23. Z. כשרון s. o. S. 17. Z. חלקו s. o. z. v. 10. יתננו hier wie im v. 18 אניחנו überlassen, hinterlassen. — Der Fall liegt anders als in v. 18—20. Dort peinigte ihn die Sorge, dass der thörichte Nachfolger das Werk seiner Staatskunst zerstören könnte, hier der Verdruss den Erfolg seiner Arbeit nicht selbst geniessen zu können. **22** הֹוֶה findet sich zwar auch im bh Neh 6 6 und im nh Schabb. 6 6. 9 etc., wie sich auch sonst einige Bildungen von הוא, הוה Job 37 6 Jes 16 4 vorkommen vgl. König LG I, 597—599. Da aber im Buche Q, abgesehen von dem ebenfalls verdächtigen יהוא 11 3, sonst nur Formen von היה gebraucht werden 1 9—12. 16 2 7. 9f. 18. 19, so entsteht der Verdacht, dass ה' ein Schreibfehler sei und die Vermutung, dass wie 1 9 מֶה הוא zu lesen ist; »was ist dem Menschen bei allem seinen Mühen«. Z. רעיון s. o. S. 14 u. 18. — שֶׁהוּא Baer qu. V. 62 Michaelis; falsch Hahn שֶׁהוּא. **23** Charakteristisch jüdisch ist auch diese Äusserung. Die Weisheit macht nur Mühe, sie ist eine Arbeit, und wenn der Lohn ausbleibt, so hat der Mensch nichts von der Weisheit (vgl. zu v. 14b und 20) als Kummer und Unruhe. מכאבים vgl. 1 18, wo ebenfalls מ' von seelischen Leiden. Bezug nimmt Wsh. 2 1 auf unsern Vers. — Z. כעס s. ebenfalls z. 1 18. — ענינו. Es ist ein ע' רַע vgl. 1 13. גם בלילה וג' vgl. Cnt 5 2. — שכב liegen, schlafend liegen Gen 28 13, ganz wie ישן Ri 16 3 I Sam 3 15. Die Arbeit des Weisen kennt keine Unterbrechung, der Weise keine Ruhe. Sie ist eben auch eine Strafe wie jede Arbeit nach Gen 3 19 vgl. o. z. 1 13. — זה הבל הוא vgl. o. S. 13. **24**a באדם wörtl. »bei den Menschen« JSir 11 4. *ἐν ἀνθρώποις*, sonst bei Q[1] לאדם s. v. 22 8 15 א' ט' לאדם vgl. מה טוב לאדם 6 12. — טוב, טובה bei Q selten vom sittlich Guten 7 20 12 14 meist vom Angenehmen, Genussbringenden, Willkommenen vgl. 2 1. 26 3 12. 13. 22 4 6. 8 5 17 6 3. 9. 12 7 8. 26 8 12. 15 11 7 so auch hier; vom Zweckmässigen, Nützlichen 2 3 4 13 5 4 7 2. 3. 18; vom Vorteilhaften 4 3. 9 7 1. 5. — שֶׁיאכל zu em. in מִשֶּׁ' Ew. Del. u. a., entsprechend dem מֵאֲשֶׁר von c. 3 22. — ושתה vgl. zur consecutio temporam Ew. § 342c. והראה וג' wörtlich: »und dass er seine Seele Angenehmes sehen lässt« vgl. z. Ausdr. Ps 4 7 und o. S. 22. — Un-

gnügen zu machen. $^{24}$b *Doch habe ich erfahren, dass auch das aus Gottes Hand kommt.* $^{25}$*Denn wer kann essen, ja wer kann (auch nur) etwas schmecken ohne ‘ihn’.* $^{26}$a *Denn demjenigen, der ihm gefällt, giebt er Weisheit und Wissen ‘als’ Freude, den (ihm) Anstössigen aber giebt er als Mühsal: zusammenzuraffen und aufzuhäufen, um es (dann) dem zu geben, der Gott gefällt.* $^{26}$b Auch das ist eitel und Jagen nach Wind.

---

möglich kann Q$^1$ nach seinem ganzen Standpunkte ernstlich meinen, dass in diesen Genüssen ein wirkliches Glück und eine wirkliche Entschädigung für die traurigen Erfahrungen des Weisen liege, denn was ihm Essen und Trinken wert ist haben wir 2 10f. gelesen und dass er nicht in der Stimmung war sich Gelagen hinzugeben beweist c. 2 17. 20. Im Übrigen s. o. S. 10. **24** b Das hat Q$^1$ nicht erfahren, denn sonst würde er diesen Stand der Dinge nicht so scharf getadelt haben. Wir haben in v. 24 b—26 a offenbar eine Glosse des Chasid, der Ergebung in das Geschick von v. 23 empfielt, das ja doch aus Gottes Hand komme vgl. o. S. 11. — גם זה vgl. o. S. 15. 16. Die Construction mit nachfolgendem כִּי ist wie Gen 1 4; das Subject des Nebensatzes ist als Object in den Hauptsatz gezogen vgl. G-K § 117 h. Z. ראיתי אני vgl. o. z. v. 13. **25** Der Glossator zeigt, dass er den Ausruf schmerzlicher Resignation von Q$^1$ gar nicht verstanden hat, indem er ihm zu Gemüte führt, dass er es doch Gott verdanke, wenn er irgend etwas zu essen habe. — יאכל potentialis vgl. G-K § 108 s. מי יחוש von den Überss. nicht verstanden, da חוש im AT sonst stets = »eilen« ist. — LXX *Θ τίς πίεται*, P. ebenso raten nach 24 a יאכל ושתה. — Die Form יחוש st. יחשׁ ist nach S. 14 Metaplasmus von Wz. חשׁשׁ, welcher im Arab. nach K. Vollers حسّ »sinnlich wahrnehmen, empfinden« entspricht; vgl. das nh חוש טעם »der Sinn des Geschmacks«. Das Verbum חוש steht im nh besonders für schmerzliche Empfindungen s. Levy nh Wb. II, 27. So wohl auch bei *Σ* wo »*φείσεται*« [danach Hieron. z. St. »parcet«] jedenfalls Schreibfehler für *πείσεται* ist. Hier ist es als ein steigernder Ausdruck zu יאכל und = יטעם I Sam 14 24 II Sam 3 35 »eine Speise berühren« zu verstehn, ähnl. wie Gen 3 3 לֹא תאכלו ממנו ולא תגעו בו. Der fromme Glossator betont, dass man ohne Gott nichts essen ja nicht einmal das Geringste schmecken oder kosten könne. — חוץ ממני mit Ew. u. a. zu em. ה' ממנו. So schon LXX *παρὲξ αὐτοῦ* Itala, Hieron. sine illo, P. ܢܓܒ; ܡܢܗ vgl. auch Euringer S. 54. — Aramaismus s. o. S. 19. — **26** לאדם. א' = jemand *τὶς* wie v. 18. טוב לפניו dem ihm Angenehmen, Willkommenen (vgl. I Sam 29 6 ט' בעיני). Gut *Σ ἐκείνῳ ᾧ* (besser *ὅς*) *ἀρέσει τῷ θεῷ*: mit blossem לְ s. 11 7. חכמה ודעת s. z. 1 16b. ושמחה Das וְ ist zu streichen und שׂ als accus. der näheren Bestimmung zu fassen vgl. Dtn 2 19 I Reg 9 16 Ew. § 204 c. — Auch sonst wird die Weisheit als ein Geschenk Jahve's gefasst I Reg 3 5—14 bes. v. 12 Sp 2 6; vgl. zu v. 26 a die Parallelen in den neuentdeckten Fragmenten des Sirach bei S. Schechter Exp. 1896 IV Juli S. 1—15 fr. 4 ועושי [ר] צונו יצליח. Z. לחוטא vgl. o. S. 14. — Der Bedeutung nach hier nicht »Sünder« sondern wie I Reg 1 21 חַטָּאִים, einer der Jahve anstössig ist, ihm missfällt, als Gegensatz zu dem טוב לפניו. — ענין ebenfalls als accus. der näheren Bestimmung zu verstehen. לאסוף ולכנום vgl. zu der Paarung der Synonyma bei Q. o. S. 23. Auch die Propheten sahen missliebig auf das Geldzusammenscharren vgl. Jes 23 18 לֹא יֵאָצֵר ולא יֵחָסֵן. Zu אסף vgl. Num 19 9f., zu כנס s. o. 2 8. — לתת וג'‎ In dieser Beziehung stimmt Q$^4$ mit Q$^1$ v. 21, nur dass er die Sache ganz in der Ordnung findet. Gott gehört Alles und er giebt es dem, der ihm wohlgefällt vgl. auch Job 27 16f. Sp 13 22b. **26** b Diese Worte kann Q$^4$ nicht geschrieben haben, da er damit seine eben vorgetragne Erklärung des göttlichen Verfahrens wieder umstossen würde. Es ist ein ungeschickter Zusatz des Redaktors vgl. o. S. 12 A. 1.

3 [1]Alles hat seinen Termin und eine Zeit ist für jedes Vorhaben unter dem Himmel.

[2]a Eine Zeit ist für's Geboren werden  
Und eine Zeit ist für's Sterben.  
[2]b Eine Zeit ist für's Pflanzen  
Und eine Zeit für's Ausreissen des Gepflanzten.  
[3]a Eine Zeit ist für's Wundenschlagen  
Und eine Zeit ist für's Wundenheilen.  
[3]b Eine Zeit ist für's Einreissen  
Und eine Zeit ist für's Aufbauen.  
[4]a Eine Zeit ist für's Weinen  
Und eine Zeit ist für's Lachen.  
[4]b Eine Zeit ist des Klagens  
Und eine Zeit ist des Tanzens.  
[5]a Eine Zeit ist für's Hinwerfen von Steinen  
Und eine Zeit ist des Auflesens von Steinen.

---

**B. Zweite Ausführung des Thema's von c. 1, 2 bei Q[1]** c. 3 1—10. 12. 15. 16. 18—21. a) *Vergeblichkeit des menschlichen Mühens infolge der consequenten Wiederkehr der einander aufhebenden Gegensätze aller Erscheinungen* c. 3 1—10. 12. 15 vgl. dazu o. S. 6. Cap. **3, 1.** זמן sph. vgl. o. S. 18 vgl. Esr 10 14; עתים מזמנים kalendarisch fixirte Termine. — עת = *καιρός* LXX auch I Sam 18 19. Zu חפץ s. o. S. 19. Man hat auch diese Anschauung als eine rein auf dem Boden des AT's erwachsene erklären wollen, da auch in diesem Gott Herr der Zeiten sei, aber diese Begründung ist sehr oberflächlich. Allerdings bestimmt Gott die Lebenszeit des Menschen Job 14 5, giebt zu bestimmten Zeiten den Geschöpfen Nahrung Ps 104 27 145 15, hält Zeiten des Gerichts ab Job 24 1 wie den יום יהוה. Nirgends aber ist im AT davon die Rede, dass eine consequente Wiederkehr entgegengesetzter Erscheinungen alles von Menschen Geschaffene immer wieder zerstöre. Dieser Gedanke ist so deutlich stoisch und die Art wie er bei Marc Aurel IV, 32 ausgeführt wird mit dem Durcheinander der Gegensätze Heiraten, Kinderaufziehen — Kranksein Sterben — Kriegführen, Festefeiern — Handeltreiben, Pflügen etc. ist so frappant der Art unsrer Tabelle ähnlich, dass es nicht gut möglich ist hier einen gewissen Zusammenhang zu verkennen vgl. Tyler eccles. S. 12 A. Palm S. 14 u. o. S. 21. — Das Heraklitische *πάντα ῥεῖ* bei E. Pfleiderer passt deshalb nicht, weil es sich bei Q nicht um einen blossen Wechsel sondern um Gegensätze der Erscheinungen handelt (vgl. Menzel S. 33—36). — **2** a ללדת eigentl. für's Gebären, doch der Gegensatz למות fordert die passive Fassung = לְהִוָּלֵד vgl. ähnliches Beispiel bei Ew. § 304 c. — **2** b Zu טעת und נטוע vgl. o. S. 14. — Zu עקור vgl. o. S. 16. **3** a להרוג vgl. o. S. 19; לרפוא vom Zusammennähen der Wunden Dtn 32 39 etc. רֹפֵא der Wundarzt Jer 8 22. — **3** b לפרוץ. פ׳ vom Einreissen der Mauern auch 10 8 vgl. Jes 5 5. **4** b Nur hier die Infinitive ohne vorhergehendes לְ, das vielleicht aus Versehen ausgefallen ist. ספוד von der rituellen Totenklage Sac 12 10. רקוד vom kultischen Tanz vgl. Pi. I Chr 12 29. Zu dem Gegensatze vgl. Mt 11 16. 17. **5** a להשליך וג״. Es geschah dies im Kriege, um die Äcker der Feinde zu verderben und diesen Hungersnot zuzuziehen II Reg 3 25. כנוס auch hier wahrscheinlich das לְ ausgefallen. Das Verb ist hier anders als in v. 2. 26 gebraucht, im Sinne von סִקֵּל Jes 5 2. Das thaten die fleissigen Acker- und Weinbauern im Frieden. Der Gegensatz ist also ähnlich wie v. 8 b.

[5]b Eine Zeit ist für's Liebkosen
Und eine Zeit ist, sich fernzuhalten vom Liebkosen.
[6]a Eine Zeit ist für's Suchen
Und eine Zeit ist für's Abhandenkommenlassen.
[6]b Eine Zeit ist für's Aufbewahren
Und eine Zeit ist für's Wegwerfen.
[7]a Eine Zeit ist für's Zerreissen
Und eine Zeit ist für's Zusammennähen.
[7]b Eine Zeit ist für's Schweigen
Und eine Zeit ist für's Reden.
[8]a Eine Zeit ist für's Lieben
Und eine Zeit ist für's Hassen.
[8]b Eine Zeit ist des Kriegs
Und eine Zeit ist des Friedens.

[9]Worin besteht also der Gewinn des Handelnden bei dem, womit er sich abmüht. [10]Und so betrachtete ich die Arbeit, welche Gott den Menschen auferlegt hat, sich damit abzumühen. [11]*Alles hat er schön angeordnet zu seiner Zeit, auch die Zukunft hat er ihnen an's Herz gelegt, nur dass der Mensch das Werk, welches Gott von Anfang bis zu Ende*

---

**5** b לחבוק. ח' im Qal auch II Reg 4 16, hier dem Sinne nach erotisch wie חִבֵּק in Sp 5 20 gemeint. רחק mit מן wie Ex 23 7, sich fern halten von Liebkosungen; dies geschah infolge von Gelübden Num 30 3 oder aus kultischen Verpflichtungen wie II Sam 11 11. **6** a בקש Pi. vom Wiederaufsuchen des Verlornen; ähnlich auch v. 15. לאבד. Hier factitivum zu Qal vgl. שׂה אֹבֵד Ps 119 17b ein verlaufenes Schaf. — Bickell will S. 12 die beiden Verba ihren Platz tauschen lassen. Logisch richtig. Doch die Logik ist nicht die stärkste Seite unserer Tabelle, vgl. die seltsamen Versuche von Del. S. 259—261 in dieselbe logische Vermittelungen hineinzutragen. **7** a עת לקרוע. Der Verfasser denkt an die Fälle von Trauer Gen 37 34 II Sam 3 31 etc., Landescalamitäten Jo 2 13 Jes 36 22 u. a. — תפור im Unterschiede von רפא s. o. z. v. 3 a vom Zusammennähen von Gewändern und dgl. Gen 3 7 Job 16 15. **8** a berührt sich mit 5 b, ist aber von umfassenderem Inhalt. **8** b Für מלחמה hätte לְהִלָּחֵם gesagt werden können. Für שלום liess sich aber schwer ein entsprechender Verbalausdruck finden. להשלים würde heissen »Frieden zu schliessen« Dtn 20 12 etc. **9** zieht das Resultat der Betrachtung von v. 1—8. Was hilft es zu bauen, Steine aufzulesen etc., wenn doch immer wieder Alles eingerissen, die Steine wieder auf den Acker geworfen werden u. s. w. — מה יתרון s. z. v. 1 3 2 11. העשה Bickell will em. העמל, doch $Q^1$ hat wohl absichtlich so geschrieben, um das Zusammentreffen von העמל und עמל am Schluss zu vermeiden. 1 3 schreibt er לאדם. **10** Beliebte Übergangsformeln von $Q^1$. ראיתי s. z. 1 14. אֶת־הענין s. z. 2 26. אשר נתן וגו' vgl. z. 1 13. **11** Nachdem $Q^1$ eben auseinandergesetzt hatte, dass die beschriebene zweck- und sinnlose Ordnung der Dinge alles menschliche Thun zerstöre (v. 9. 10), konnte er unmöglich versichern, dass Alles sehr schön eingerichtet sei vgl. o. S. 7. 11. Wir haben hier eine polemische Glosse des Chasid, der sehr geschickt die Ausführung von v. 3—9, dass Alles seine Zeit habe, dazu benutzt, um die göttliche Weltregierung zu preisen, die für Alles die rechte Zeit angeordnet habe. Zu בעתו Ps 104 27 145 15 vgl. bei Schechter a. a. O. fragm. 2

*durchführt, nicht ausfindig machen kann.* **[12]Da merkte ich, dass es bei ihnen kein Glück (weiter) giebt als sich zu freuen und ein Wohlleben zu führen, so lange das Leben dauert.** [13]*Doch auch dies, dass ein jeder Mensch isst und trinkt und Gutes erlebt in aller seiner Mühsal ist eine*

---

fragm. מעשה אל כלם טובים לכל צורך בעתו יספוק fragm. 23 [מעש־] אֶל כלם טובים יבל צורך בעתי יספיק 24 אל לאמר זה רע מהזה כי הכל בעתו טוב vgl. auch JSir 39 21. *Σ ἐν καιρῷ ἰδίῳ* s. auch o. 19. — Z. יפה = angemessen, vollkommen s. o. S. 19. — Zu v. 11 b vgl. W. Grimm in ZwTh 23, 3, 274—279 über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle. — גם את העלם. Nach LXX *A. Σ σύμπαντα τὸν αἰῶνα* übersetzten Ew. u. a. »die Welt« mit der modernisirenden Auffassung: Gott habe den Menschen zu einem Mikrokosmos gemacht, in dem die ganze Welt sich wiederspiegele. Eine derartige Bedeutung von ע' findet sich aber weder bei Q. selbst vgl. 2 4 2 16 3 14 9 6 12 5 wo es stets »zukünftige Zeit« bedeutet noch auch sonst irgendwo im AT. Erst im nh· Ab. z. IV, 7 findet sich die Bedeutung »Welt«. Die Fassung des *αἰών* von einer Periode in der rotirenden Weltentwickelung (Palm S. 14) giebt auch keinen passenden Sinn. Der Emendation Bickell's הֶעָלֶם S. 10. 68 das Verborgene, was besser הנעלם ausgedrückt wäre, bedarf es nicht, da aus העלם sich ein ganz guter Sinn gewinnen lässt. Der Glossator meint wie der Mensch für das Geschehene in Vergangenheit und Gegenwart eine Regel zu finden suche (c. 3 1—9), so habe ihm auch Gott den Trieb in's Herz gelegt, die dunkle Zukunft zu erforschen, was ihm freilich nach dem Folgenden nur unzureichend gelinge; vgl. zu נתן בלב Ps 4 8 Esr 7 27 vgl. auch נתן ענין לְ 3 10. — Das Suffix בלבם deutet auf die בני אדם in v. 10. מבלי אשר Partikel des Einschränkungssatzes s. o. S. 16. — לא ימצא Damit ist allerdings zugestanden, dass in der Weltregierung Vernunft nicht zu entdecken sei, aber während $Q^1$ das Vorhandensein einer in der Weltordnung immanenten Vernunft überhaupt leugnet (הכל הבל), schiebt $Q^4$ als echter Chasid dies der menschlichen Beschränktheit zu (לא ימצא vgl. מצא von Lösung eines Rätsels Ri 14 12. 18) und hält die vernünftige Weltordnung המעשה אשר עשה האלהים als Postulat des Glaubens fest. Dass der Mensch dieses Gotteswerk nicht ganz versteht, erklärt sich ihm dadurch, dass er es nicht מראש ועד סוף überschaut, namentlich die dunkle Zukunft nicht kennt; deshalb soll er sich eben, meint $Q^4$, überhaupt des Urteils enthalten. Ähnlich heisst es bei Sirach fr. 3 a (nach v. Schechter's Ergänzung) [אין לאיש] [לה] עריך [כם] ער nebst Übersetzung: [it is not for man to] estimate [their] value. **12** Dieser Vers schliesst deutlich unmittelbar an v. 10 an, zieht das Resultat aus der pessimistischen Erörterung von c. 3 1—10 und steht in direktem Widerspruch zu dem in v. 11 von $Q^4$ Gesagten; worin die volle Zufriedenheit mit der göttlichen Weltordnung ausgesprochen war. $Q^1$ giebt hier wie in 2 24a seiner verzweifelnden Resignation Ausdruck. — Z. Formel ידעתי כי vgl. o. S. 22. Z. אין טוב s. o. S. 22. בם = באדם 2 24. כי אם לשמוח וג'' statt des gewöhnlich nach כי אם folgenden Perfekts vgl. Gen 40 14 II Reg 5 20 etc., hier לְ c. inf., so auch 8 15, dazu vgl. Mch 6 8 wo der einfache Infinitiv; sonst vgl. o. S. 16. לעשות טוב Gräcismus s. o. S. 20. Die Emendation von Grätz und Bickell לראות ט' nach v. 13 5 17, der auch Now. folgt, ist nicht glücklich. ר' טוב heisst etwas Angenehmes erleben, was in Niemandes Gewalt steht, hier handelt es sich aber darum sich selbst Vergnügen zu machen (עשות). Gegen diese Aufforderung wird Wsh. 2 6 polemisirt. **13** Hierzu macht nun der Chasid wieder seine fromme Glosse wie in 2 24b. 25 zu dem Ausspruche von $Q^1$ in 2 24a. Auch hier macht $Q^4$, die bittere Ironie von $Q^1$ nicht verstehend, die wichtige Bemerkung, es sei doch sehr gut, wenn man etwas zu essen und zu trinken habe und man müsse Gott dafür dankbar sein vgl. o. S. 38. — וגם Partikel zur Einführung eines Gegensatzes s. o. s. 16. Palm S. 14 erinnert an das griech. *ὅμως, καὶ ὅμως,* doch findet sich dieser Gebrauch auch Ez 16 28 20 15 u. a. — כל אדם וג' wörtl. »ein jeder Mensch der isst und trinkt . . . ist eine Gabe Gott es«. Änderung der Construction durch Voranstellung des betonten Begriffs, statt »und dass jeder Mensch isst . . . ist eine Gabe

*Gabe Gottes.* [14]*Ich habe erkannt, dass Alles was Gott thut, für immer besteht. Dazu kann man nichts fügen und davon kann man nichts wegnehmen. Und das hat Gott so gemacht, damit man sich vor ihm fürchte.* [15]Das was eben geschehen ist war bereits (früher einmal) da und das was geschehen wird, ist (auch) bereits (einmal) dagewesen, denn Gott sucht wieder auf, was vorübergejagt ist.

[16]Und ferner nahm ich unter der Sonne wahr: an der Stätte des Rechts da war das Unrecht und an der Stätte der Gerechtigkeit da war das Unrecht. [17]*Da dachte ich bei mir selbst den Gerechten*

---

Gottes». ראה טוב ist hier an der rechten Stelle vgl. o. z. v. 12, hier würde עשות ט' unpassend sein, da es kein Geschenk Gottes genannt werden könnte, wenn er sich selbst Vergnügen machte, wohl aber wenn er solches erlebt. Im Allg. vgl. o. S. 22 und über טוב zu 2 24a. — בכל עמלו s. 13. **14** Dieselbe Bemerkung, dass man sich der göttlichen Leitung der Dinge fügen müsse, die $Q^4$ in 2 24b folgen liess, macht er hier v. 14. Die von $Q^1$ bitter getadelte Weltordnung stellt er unter den religiösen Gesichtspunkt. ידעתי־כי s. z. v. 12. להוסיף mit על auch o. 1 16. לגרע Baer qu. v. 62 u. Michaelis; falsch Hahn לגרוע. Mit מן Ex 5 8 etc. Ähnlich heisst es bei JSir 18 6 *οὐκ ἔστιν ἐλαττῶσαι οὐ δὲ προσθεῖναι.* Der Anklang an das stoische *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* (Tyler S. 12 Palm S. 14) ist nur äusserlich. Hier macht $Q^4$ durchaus den israelitisch-religiösen Gesichtspunkt geltend. Er will, dass man Gott fürchte und an seiner Weltregierung keine Kritik übe, wozu man damals sehr geneigt war Job 21. 24. Vielleicht spielt $Q^4$ auch hierauf an. שֶׁיִּרְאוּ Baer qu. v. 62; dagg. Michaelis und Hahn שייראו wie auch Baer in 8 12 12 5 hat. שֶׁ ist hier Finalpartikel vgl. o. S. 17. **15** In v. 15 setzt $Q^1$ seine Betrachtungen von v. 10. 12 über die Misère der Welt weiter fort. v. 15 berührt sich mehr mit dem Gedankengang von c. 1 4—10 als mit dem von c. 3 1ff. Man möchte v. 15 hinter c. 1 9 einrücken. Doch ist es immerhin möglich, dass einige vermittelnde Verse hier ausgefallen sind. — Über מה ש s. z. 1 9. היה pf. von der in die Gegenwart hineinreichenden Vergangenheit vgl. G-K § 106g, כבר auch hier nicht »längst«, denn es kommt hier nicht darauf an, wie lange das her ist, sondern darauf, dass es nichts Neues ist. ואשר להיות Infinitiv mit לְ von dem was zu geschehen im Begriff ist oder bevorsteht s. G-K § 114f—p. — וְ hier als Partikel des Begründungssatzes s. o. S. 16. — יבקש vgl. zur Bedeutung o. z. v. 6a. — את־נרדף Z. Weglassung des Artikels s. Ew. § 277d. Dass der Ausdruck sowie der Gedanke etwas Fremdartiges, Unhebräisches hatte, zeigt sich bei den alten Übersetzern, denen er unverständlich blieb. A. LXX *ζητήσει τὸν διωκόμενον. Σ ὁ δὲ θεὸς ἐπιζητήσει ὑπὲρ τῶν ἐκδιωκομένων* (Gott wird betreffs der Verfolgten eine Untersuchung anstellen). Unter diesen Umständen darf wohl das frappante Zusammentreffen dieser Anschauung mit dem stoischen Bilde des Rades für die consequente Wiederkehr aller Erscheinungen (vgl. die Beispiele bei Tyler S. 13f. Palm S. 12. 14f.) nicht so leicht genommen werden, obwohl zugestanden werden muss, dass ein eigentlicher Beweis für Beeinflussung von $Q^1$ von dieser Seite her nicht vorliegt.

b) ***Beweis dass es keine sittliche Weltordnung sondern eine für Menschen und Thiere ganz gleiche Naturordnung giebt*** c. 3 16. 18—21. **16** ועוד ראיתי s. o. S. 22. — מקום המשפט, מ' הצדק Am besten als acc. der Ortsbezeichnung zu nehmen vgl. G-K § 118g. Ersteres der Ort wo Urteile gesprochen werden Dtn 25 1, letzteres der Ort wo man ein gerechtes Urteil erwarten sollte vgl. Sp 25 5 und Kautzsch über die Derivate des Stammes צדק 1881 S. 30f. — Über den Gedanken der Vergeltung im Begriffe צֶדֶק im sph s. Dalman die richterliche Gerechtigkeit im A.T. 1897 S. 19. שמה wie öfter = שָׁם, wie umgekehrt 1 7 שם für שמה. **17** Auch hier glaubt $Q^4$ sogleich den richtigen Standpunkt der israeli-

*und den Ungerechten wird Gott richten, denn eine Zeit (giebt's) für jedes Vorhaben und für jedes Thun* ‘. .’. [18]Da dachte ich bei mir selbst: um der Menschen willen, um sie zu prüfen hat Gott das (so) ‘bestimmt’, damit sie einsehen, dass sie Vieh sind ‘. . . .’. [19]‘Wie’ das Geschick der Menschen ‘.’ so das Geschick des Viehs ‘.’; ein und dasselbe Geschick haben sie (beide). Wie mit dem Tode dieses so (steht es) mit dem Tode jenes; auch haben alle (beide) denselben Odem. Und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh giebt es nicht. —

---

tischen Frömmigkeit vertreten zu müssen (bei Bickell S. 12 $R^2$), wobei er die Ausführung von $Q^1$ in c. 3 1ff. geschickt benutzt. Wie alles so haben auch die göttlichen Gerichtstage vgl. Job 21 30 ihre Zeit. Die Ungerechtigkeit herrscht also nur eine Zeit lang, kann also nicht als Beweis des Mangels einer gerechten Weltordnung benutzt werden. $Q^1$ mochte über diese Gerichtstage wie Job 24 1 denken. — Z. Formel אמרתי וג" s. o. S. 22. עת וג" wörtliche Benutzung der Formel von $Q^1$ in c. 3 1. שָׁם am Schluss ist zu tilgen und zu v. 18 zu ziehen. Auch in LXX fehlt hier שם. **18** Das ist gewiss nicht die Meinung des Verfassers des vorigen Verses, der ein Gericht über Gerechte und Ungerechte verkündet, dass die Menschen wie das Vieh seien. Man müsste ihm dann die Meinung zutrauen, dass Gott auch über gerechte und ungerechte Thiere Gericht halte. Hier tritt vielmehr dem Vorigen in crasser Weise, die rein pessimistische Anschauung von $Q^1$ entgegen. Die Argumentation des letzteren zeigt von v. 16 zu v. 18 einen streng logischen Fortschritt. Den gänzlichen Mangel des Rechts an der Gerichtsstätte hat nach ihm Gott absichtlich zugelassen, um den Menschen zu der Einsicht zu bringen, wie thöricht sein Verlangen nach einer gerechten Weltordnung ist. Wenn ein Thier dem andern Gewalt anthut und es auffrisst, dann findet der Mensch das ganz in der Ordnung. Nur in der Menschenwelt soll so etwas nach seiner Meinung nicht vorkommen. Kann denn aber Gott eine besondere Weltordnung für Menschen einrichten und eine besondere für das Vieh? Muss nicht ein Naturgesetz ein allgemeines sein? Das soll der Mensch einsehen und darum lässt Gott die künstlichen Rechtsordnungen unter der Naturmacht der Leidenschaften zusammenbrechen. — Z. על־דברת s. o. S. 15. Z. לברם s. o. S. 14. 18. 20 s. auch z. 1 13 2 3. Hierher ist שָׁם aus v. 17 zu ziehen und in שָׂם zu em. — לראות. Zu לְ als Finalpartikel vor dem Inf. st. des gewöhnl. למען c. inf. s. o. S. 17. שְׁהֶם Baer qu. v. 63; Mich. Hahn שְׁהֶם־. Objectssatz s. o. S. 16. בהמה hier im allgemeinsten Sinne: Thiere wie Lev. 11 2. — Die Worte המה להם sind zu streichen, ersteres als Dittographie, letzteres als spätere Glosse, die den Sinn hineinbringen wollte: »sie an sich selbst« sc. sind nichts andres als Thiere. **19** Statt כִּי zu em. כְּ, desgl. ist das ו vor dem zweiten מקרה zu streichen. — מִקְרֶה beide Male so bei Baer qu. v. Mich. u. Hahn. Gleichwohl ist beide Male מִקְרֵה zu emendiren. Denn in jener Vocalisation haben wir eine massorethische dogmatische Correctur im Geiste von $Q^4$ zu erkennen. Dem Punktator war die Behauptung des $Q^1$ anstössig und so verbesserte er: »ein Zufall sind die Menschen und (ein ו einschiebend) ein Zufall sind die Thiere« d. h. sie sind beide dem Zufall unterworfen. Wie aber $Q^1$ es meinte, wird durch das folgende כְּמוֹת וג" ganz deutlich. Es ist also zu lesen: כְּמִקְרֵה בני אדם מִקְרֵה הבהמה מִקְרֶה אחד להם. Ähnlich Winckler S. 351. Über die Bedeutung von מ' s. zu 2 14b. Auch hier weist der Parallelismus כמות ganz deutlich auf die Bedeutung: »Todesgeschick, letale Katastrophe« hin. — רוח אחד Thier und Mensch haben denselben Lebenshauch wie Ps 104 29f. Von einem Unterschiede, wie er Gen 2 7 mit der נשמת חיים des Menschen gemacht wird, weiss $Q^1$ nichts. לכל das heisst Menschen und Tieren. מותר in der Bedeutung »Vorzug« = יתרון nur hier, vgl. o. S. 17. 19. — כי הכל הבל Hier sehr unpassend angefügte Glosse von $R^1$, die das eben ausge-

Denn es ist alles eitel. [20]**Alles geht dahin an denselben Ort, alles ist aus dem Staube geworden und alles kehrt in den Staub zurück.** [21]**Wer weiss ob der Hauch der Menschen nach oben emporsteigt und der Hauch des Tiers nach unten ‘. . .’ hinabfährt.** [22]*Und so erkannte ich denn, dass es nichts Besseres giebt als dass der Mensch sich an seinem Thun erfreue, denn das ist sein Lohn, denn wer kann ihn dahin bringen, dass er ausfindig macht, was nach ihm sein wird.*

---

führte Naturgesetz wieder in Frage stellt. **20** הכל wie in v. 19, entsprechend dem sonst bh כל בשר Gen 6 13 7 21 alle lebenden Wesen. הלך vom Sterben s. z. 1 4. — אל מקום אחד Wie das Todesgeschick für Mensch und Tier dasselbe ist, so giebt es für beide auch nach dem Tode bei Q[1] keinen Unterschied. Es giebt keine besondere שאול für Menschen wie das AT sonst und auch Q[2] in c. 9 10 lehrt. Damit streift Q[1] wieder ein seinen Volksgenossen sehr teures Stück altjüdischen Glaubens ab. Seine Vorfahren hofften zu den Vätern versammelt und mit den Ihrigen in der Scheol geeinigt zu sein Gen 37 35 II Sam 12 23 und seine frommen Zeitgenossen erwarteten dereinst in Abrahams Schosse zu sitzen Lk 16 22 vgl. o. S. 7. — הכל היה וג״ Q[1] stellt also wie Ps 104 29 alle belebten Wesen unter dasselbe Gesetz. Ihm ist der Tod nicht דרך כל ארץ I Reg 2 2 sondern קֵץ כל בשר Gen 6 13. Ebenso ist es bei JSir 40 11. — **21** Z. Formel מי יודע s. o. S. 22 und z. 2 19. — רוח בני אדם Voranstellung des betonten Nomens s. z. 3 13. הָעֹלָה, הַיֹּרֶדֶת sind dogmatische Correcturen vgl. o. S. 12, die in die anstössige Stelle den Sinn hineinbringen wollten: »wer kennt (genau) den Hauch der Menschen, den nach oben hinaufsteigenden und den Hauch des Tieres, den nach unten hinabfahrenden«. Es ist aber zu lesen הַעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת vgl. LXX *εἰ ἀναβαίνει . . . εἰ καταβαίνει* vgl. St § 175 a A. G-K § 100 m. Bei Euringer S. 60 ist dieser wichtige Vers ganz ausgelassen, vermuthlich weil er die Hoffnung aufgab den sonst à tout prix verteidigten MT hier halten zu können. Mit diesem Verse bezweifelte Q[1] nicht nur Gen 5 24 II Reg 2 11 sondern stellte sich auch der spätjüdischen Hoffnung, dass die Frommen den Vorzug des Henoch und Elia teilen würden (vgl. I Ths 4 17 Schürer, Gesch. d. jüd. Volks II, 461—464 F. Weber, System der altsynagogalen Theol. 1880 S. 323—325), entgegen. Von einer Hinabfahrt von Tierseelen in die Scheol ist v. 21b gewiss nicht zu verstehen, wie denn vielleicht um dieses Missverständnis auszuschliessen von einem spätern Glossator zu למטה hinzugefügt ist לארץ. Q[1] steht auf sadduzäischem Standpunkte vgl. bei Jos. antt. 18, 1, 4 *ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι*. Wohin der Geist verschwindet ist für ihn eine müssige Frage, da er für ihn nichts andres als נשמת חיים ist vgl. F. Schwally, das Leben nach dem Tode 1892 S. 87 f. 161. 180 f. Antike Parallelen s. b. Palm S. 15. Sonst vgl. z. 12 7. **22** Der hier anknüpfende optimistische Schluss ist nicht nach dem Sinne von Q[1], der keine Freude des Menschen an der eignen Arbeit kennt, weil sie eben völlig vergeblich ist c. 1 3. 14. 17 2 11. 17 f. 20. 22 f. Q[2] dagegen ist optimistischer Epikuräer, der an der Arbeit und ihren Erfolgen eine Freude findet vgl. o. S. 10, wie er überhaupt das Leben heiter ansieht. Da er darin mit Q[1] übereinstimmt, dass für die Zeit nach dem Tode dem Menschen keine weitere Hoffnungen bleiben (v. 22b) so rät er sich diesen »Lohn« wenigstens nicht entgehen zu lassen. Z. וראיתי s. 1 14 etc. כי אין טוב vgl. z. 2 24 3 12. מאשר Einschränkungssatz s. o. S. 16 u. z. 3 12. במעשיו an seinem Werk, an seiner Thätigkeit. Das Suff. ist singularisch s. St § 345 a vgl. I Sam 19 4. Z. חלקו s. o. S. 19. יביאנו mit לְ c. inf. jemandem dazu bringen etwas zu thun. So nur hier, weshalb Winckler S. 351 יבינני »wer kann ihn so klug machen, dass er ausfindig macht« emendirt. Indessen bei הבין kommt eine derartige Construction ebensowenig vor, denn Neh 8 2 מבין לשמע ist andrer Art. — Zu ראה ausfindig machen vgl. I Sam 23 22, mit במה wie hier im indirekten

4 [1]Und wieder betrachtete ich alle die Unterdrückungen, welche stattfinden unter der Sonne; man sehe nur die Thränen derer, die da die Unterdrückten sind ohne einen Tröster zu haben, während von der Hand ihrer Unterdrücker Gewaltthat (ausgeht) '. . . . .'. [2]Da 'pries ich' die Toten glücklich, welche bereits gestorben sind, gegenüber den Lebenden, die noch am Leben sind. [3]Und glücklicher als sie beide (pries ich) denjenigen, der noch gar nicht ins Dasein getreten ist, der nicht geschaut hat das üble Thun, das unter der Sonne geschieht.

[4]Und ich sah, dass alles Mühen und alle Tüchtigkeit der Arbeit (eine Folge der) Eifersucht ist des Einen auf den Andern.

---

Fragesatz ist ־ה auch Ri 165 verbunden. Über אחריו vgl. z. 212b. 18. Mit der Entscheidung, dass der Mensch nicht wissen kann, was nach seinem Tode sein werde, ist zugleich v. 21 als überflüssige Frage abgewiesen, was $Q^1$ nicht gethan haben würde.

**C. Dritte Ausführung des Thema's von c. 1, 2 durch $Q^1$** in c. 41—4. 6—8. 13—16 59. 10. 12—16. a) *Polemik gegen die Lehre von der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung* c. 41—3. Cap. **4, 1.** ושבתי וגו Umschreibung des Adverbs »wieder« durch שוב vor dem Hauptverbo des Satzes vgl. G-K § 121d. — הָעֲשֻׁקִים, הָעֲשׁוּקִים Baer qu. V. 63 »prius defective, posterius plene scribi oportet« ebenso Michaelis der trotzdem wie auch Hahn beide Male עֲשֻׁקִים schreibt; P unterscheidet [illegible] und [illegible]; עֲשֻׁקִים ist nomen abstr. = מעשקות, vgl. Am 39; Job 359 steht עֲשׁוּקִים in diesem Sinne. Σ in richtiger Empfindung, um was es sich handelt, übersetzt *συκοφαντίας* vgl. z. 316. אשר נעשים וג״ s. z. 114. העשוקים ist pt. p. Q. »die Bedrückten«. — והנה wörtlich: »und siehe da«. — דמעה hier collectiv wie in Ps 3913 424 vgl. G-K § 123b. ואין וג״ Zustandssatz vgl. Ew. § 341b. — כֹּחַ nur hier in diesem Sinne s. o. S. 19. — Das zweite ואין וג״ ist Dittographie, die hier nicht zum Vorhergehenden passt, denn ein Tröster würde hier nicht genügt haben. Hier wäre ואין מציל am Platze gewesen. 2 ושבח Schreibfehler st. מְשַׁבֵּחַ O § 249aA z. Construction vgl. o. S. 16. König LG I, 292f. verteidigt den Infinitiv. — Z. Bedeutung vgl. o. S. 19 Σ *ἐμακάρισα*. — כבר auch hier nicht »längst«, denn $Q^1$ will doch offenbar nicht blos diejenigen Toten glücklicher preisen als die Lebenden, welche längst gestorben sind, sondern überhaupt alle Toten (vgl. zu der Tautologie o. S. 22), wie er ja auch im Folgenden von allen Lebenden spricht. — מן־החיים hier nicht »mehr als die Lebenden«, nicht als eigentliches מן comparativum zu fassen, da $Q^1$ die Lebenden eben gar nicht glücklich preist vgl. z. 217, daher מִן hier = לפני »im Vergleich zu ihnen, ihnen gegenüber«. — Zu עדנה s. o. S. 15. **3** וטוב וג״ hier aus v. 2 משבח אני zu ergänzen. Z. עדן s. o. S. 15. היה Σ *ἐγεννήθη*. — Z. המעשה הרע vgl. 217. Hier werden die ungebornen Kinder wie in Job 163b glücklicher gepriesen als die Lebenden, in 63 die Fehlgeburt. Antike Parallelen bei Palm S. 15f. sind sehr interessant, beweisen aber nach dem Obigen keine Beeinflussung.

b) *Die Vergeblichkeit alles menschlichen Mühens* c. 44. 6—8. 13—16 59. 10. 12—16. α) Die Resultatlosigkeit menschlichen Mühens im Allgemeinen c. 44. 6. **4** Es würde, meint $Q^1$, kein Mensch überhaupt etwas thun, da doch alles vergeblich ist, wenn nicht die Eifersucht die Menschen anstachelte. וראית אני s. z. 213. 24. את כל עמל s. z. 220. Z. כשרון s. o. S. 17. — כִּי die Construction wie Gen 14, vgl. o. z. 224b. קנאת איש וג״ wörtl. »dass sie Eifersucht des Einen auf den Andern ist« = dass sie eine Folge der vom Andern erregten (מרעהו) Eifersucht des Einen ist. גם זה וג״ vgl. zu dieser Formel o. S. 22. $Q^1$ verkehrt wie alle Pessimisten Alles ins Niedrige und Gemeine. Pflichtgefühl treibt nach ihm keinen Menschen zur Arbeit — sieht er sie doch wie das

Auch das ist eitel und Jagen nach Wind. [6]Besser (darum) ist eine Handvoll Ruhe als zwei hohle Hände voll Arbeit und Jagen nach Wind. [5]Der Narr legt seine Hände ineinander und zehrt von seinem Fleisch.

[7]Und ich sah noch andres Eitle unter der Sonne. [8]Es kommt vor, dass einer (allein steht) und kein Zweiter ist (neben ihm), auch hat er keinen Sohn oder Bruder und doch hört er nicht auf sich zu mühen und seine Augen werden des Reichtums nicht satt. Doch für wen mühe ich mich denn ab und entziehe mir jeden Genuss? Auch das ist eitel und eine schlimme Mühsal. [9]Besser daran sind zwei

---

AT überhaupt als Strafe an s. o. z. 1 13 2 23 — sondern nur die Missgunst gegen Erfolge der Mitmenschen. **6** v. 6 schliesst offenbar eng an v. 4 an. Nachdem Q¹ ebeu festgestellt, dass auch die Hatz der Eifersucht eine ganz thörichte, weil völlig vergebliche sei, empfiehlt er, sich lieber der Ruhe hinzugeben als nach Wind zu jagen (vgl. v. 4 Schluss mit v. 6 Schl.). Über die Formel טוב mit nachfolgendem מן vgl. o. S. 22. מלא כף וג״ wörtlich: »besser ist Ausfüllung der Hand mit Ruhe« = eine Handvoll Ruhe. — נחת ist der ideale Zustand für den Orientalen Job 3 13. — מלא חפנים vgl. Ex 9 8 etc. **5** Dagegen erhebt nun Q³ seinen energischen Widerspruch, der eine hohe Vorstellung vom Werthe menschlicher Weisheit und Arbeit hat s. o. S. 11. Nur ein Narr nach seiner Meinung kann so handeln. — חבק וגו״ Hier anders als 3 5 vgl. חִבֻּק ידים Sp 6 10. Das Zeichen der Unthätigkeit. — אכל וג״ = er richtet sich selbst zu Grunde vgl. Ps 27 2 Mch 3 3.

*β*) Besondere Beispiele der Vergeblichkeit aller menschlicher Arbeit c. 4 7. 8. 13—16. **7** Fortsetzung der Betrachtungen von v. 4 u. 6. — Zur Formel ושבתי וג״ s. o. z. v. 1. **8** Das erste Beispiel zum Beleg der These von Q¹, dass alles Arbeiten ein Jagen nach Wind sei 4 4. 6, bildet der Alleinstehende, der arbeitet und sich jeden Genuss versagt, ohne zu wissen für wen eigentlich. Z. Formel יֵשׁ, bei Einführung von Beispielen gebraucht, s. o. S. 22. Mit Bickell S. 31. 72 aus diesem Verse zu schliessen, dass Q alleinstehend und kinderlos gewesen sei, ist unberechtigt, denn die Eingangsformel bezeichnet wie in v. 1 nur einen beobachteten Fall und die Frage von v. 8 b ist offenbar nur eine rhetorische wie in 2 15. — ואין שני will Bickell S. 12 streichen, doch derartige Tautologien gehören zum Stil von Q s. o. S. 22. Auch erklärt sich die in v. 9—12 folgende deplacirte Glosse nur aus dieser Formel. ואין קץ וג״ wörtl.: »und doch ist kein Ende allem seinen Mühen« vgl. z. dieser Formel o. S. 22. — עֵינָיו Kt das Q עֵינוֹ ist überflüssige Correctur wegen des folgenden תשבע s. aber I Sam 4 15 ועיניו קמה und überhaupt G-K § 145 k. — עשר ist accus. wie bei allen Verbis der Fülle und des Mangels Ew. § 281 b. למי Dativus commod. אני עָמֵל וג״ vgl. o. S. 16. Der plötzliche Übergang in die direkte Rede wie in 2 15 vgl. auch AG 1 4. Auf Salomo können diese Worte nicht bezogen werden, der Söhne und Brüder hatte, letztere mehr als ihm lieb war I Reg 2 22ff. Now. bezieht sie auf den anonymen Qoheleth. Das Nächstliegende ist den im Anfang des Verses genannten NN (אֶחָד) als Subject dieser Rede zu nehmen. ומחסר וג״ wörtl.: »und lasse meine Seele des Guten entbehren« zur Constr. mit מִן vgl. Ps 8 6. Das Umgekehrte fand 2 10 statt. Z. Bedeutung von טובה vgl. o. z. 2 24a. Die נפש als Organ des Empfindens auch Jes 29 8. — ענַין nur hier mit Pathach in der Massora, überhaupt s. z. 1 13. — Recht zu machen ist es unserm Pessimisten nicht, hat er keinen Sohn so klagt er über diesen Mangel, hat er einen, so fürchtet er, der werde alle seine Schöpfungen verderben 2 18. 19. — **9—12** Das von Q¹ zu ganz andern Zwecken angeführte Beispiel von dem einen rast- und doch erfolglosen Arbeiter hat einen ganz absonderlich weisen

als einer, weil sie guten Lohn haben für ihre Mühe. [10]Denn wenn einer (von beiden) hinfällt, dann kann einer dem Andern wieder aufhelfen, doch wehe dem Einzelnen, der da hinfällt, wenn kein Zweiter da ist um ihm wieder aufzuhelfen. [11]Ferner wenn zwei nebeneinander liegen, so wird ihnen warm, aber wie soll dem Einzelnen warm werden. [12]Und während einer den Einzelnen überwältigt, so werden zwei vor ihm Stand halten und (gar) die dreigezwirnte Schnur wird nicht schnell zerreissen. **[13]Besser ist ein Jüngling, der arm und weise ist, als ein König, der alt und thöricht ist und sich nicht mehr belehren lässt. [14]Denn aus dem Gefängnis gelangte jener auf den Thron, obgleich er unter der Regierung dieses arm geboren wurde.**

---

Glossator $Q^5$ veranlasst, eine Belehrung darüber einzuschieben, wie viel besser doch zwei in ihrer Gemeinschaft daran seien, als ein Einzelner. **9** טובים מִן wie v. 3 von der glücklichen Lage in der sich jem. befindet. Z. Artikel in השנים, האחד s. G-K § 126 q. — אשר z. Einführung eines Begründungssatzes s. o. S. 16. שכר vom Erfolg des Handelns wie Ez 29 18 vgl. Σ *ἔχουσι γὰρ κέρδος ἀγαθόν.* **10** יפלו wörtl. »wenn sie hinfallen« der pl., weil es unbestimmt, wer von beiden hinfällt vgl. G-K § 124 o. נפל an die Erde fallen Jer 8 4. יקים als potentialis vgl. G-K § 107 r. אילו seltenere LA אי לו Baer qu. v. 63; z. Interjection s. o. S. 13. האחד »wehe dem Einzelnen«. Die Präposition pflegt bei der Apposition nicht wiederholt zu werden vgl. G-K § 131 n. ואין שני über den Zustandssatz vgl. z. 4 1. — להקימו Man könnte meinen, der Betreffende könnte unter diesen Umständen allein wieder aufstehen. Aber der Glossator setzt offenbar eine besonders schwierige Lage etwa einen Kampf voraus, wo der am Boden Liegende sich allein nicht helfen kann. **11** גם wie öfter z. Einführung eines neuen Falls vgl. o. S. 16. — אם ישכבו näml. auf der מִטָּה, wie das gewöhnlich geschah Luc 17 35. חם להם vgl. I Reg 1 1f. — Es ist an die Winterszeit gedacht. — אֵיךְ יֵחָם. א' hier als Fragepartikel; anders 2 16. יֵחַם P., יֵחַם Dtn 19 6 neben יָחֹם u. יֵחַם vgl. St § 490 a. — יתקפו Winckler S. 352 will יתקפו lesen, doch ist immerhin die Auffassung des MT beachtenswerth. Zur Suffixform vgl. König LG I, 224. Für das Vorangehen des Suffixes der Person vgl. das Vorangehen der Präposition mit Suffix in v. 10 b אילו האחד s. G-K § 131 m. Ew. § 309 c. יעמדו נגדו; sonst in diesem Sinne ע' mit לפני II Reg 10 4 etc. החוט z. Artikel vgl. G-K § 126 m. המשלש Σ *τετριπλωμένος.* Z. במהרה LXX *ταχύ* s. Ew. § 315 c; Σ *οὐκ εὐχερῶς.* ינתק nicht »zerreisst nicht leicht« (Luther u. u.) sondern wegen des Gewaltakts, auf den hier gedeutet wird, = »wird nicht leicht zerrissen« LXX *ἀποϱϱαγήσεται.* — Die Verse 13—16 handeln bei $Q^1$ speziell vom vergeblichen Streben nach Weisheit und schliessen somit gut an v. 7. 8, die vom vergeblichen A r b e i t e n handeln, an. Die Verse 13—16 a geben die etwas lange Exposition des historischen Vorgangs; der Nachdruck liegt auf v. 16 b (die Weisheit hat nichts genützt). **13** Über טוב מן vgl. o. S. 22. — ילד Jüngling wie Gen 4 23. Z. מסכן s. o. S. 17. Arm und weise sind gewöhnlich bei Q verbunden s. 6 8b 9 15. ממלך וג' der Gegensatz ist incorrect formulirt. Es musste heissen »als ein Greis der zwar König aber ein Thor ist«. Der »König« ist von $Q^1$ wohl deshalb vorangestellt weil hier die Unbelehrbarkeit verhängnisvoller ist als bei jedem andern Greise. לא ידע וג' wörtl. »er versteht nicht sich belehren zu lassen« vgl. zu להזהר G-K § 51 c. *ΑΣΘ τοῦ φυλάξασθαι* »sich in Acht zu nehmen«. — Dass damit nicht gesagt werden soll, dass es einem solchen weisen Jüngling dauernd besser gehe, zeigt v. 16 b. **14** בית הָסּוּרים So Baer qu v. 63 Mich. u. Hahn. Venet. 1521 hat ב' הסורים; einige Hss. bei Kennicott haben ב' הָאֲסוּרים; der pl. von ב' הָאֵסוּר Gefängniss bei Jer 37 15. אֲסוּרִים die Fesseln ist bei Q 7 26 vgl. Ri 15 14. Über die Synkope des א in הסורים s. Ew. § 72 c St § 112 a A. 1 vgl. הַשְּׁפוֹת Neh 3 13 st. הָאַשְׁפּוֹת. — יצא למלך wörtl. »ging er hervor zum König werden«. מָלַךְ die Regierung an-

[15]Ich sah (dass) alle Lebendigen, die unter der Sonne wandelten, auf der Seite des Jünglings (waren) ‘..’, der an dessen Stelle treten sollte. [16]Endlos war die Menge aller derer, denen er (damals) (als) Führer (galt) und doch jubelten die späteren (Generationen) ihm nicht mehr zu. So war denn auch das eitel und Jagen nach

---

treten I Reg. 1 11 u. o. — כי גם Partikel zur Einführung eines Gegensatzes s. o. S 16. מלכותו; Regierung vgl. II Chr 20 30 Esr 4 5; das Suffix weist auf den zuletzt genannten מלך זקן. — רָשׁ Synonym zu מסכן v. 13. **15** כל החיים hyperbolischer Ausdruck. — עם wie bei des Verbis des Helfens in dem Sinne »auf Seiten jemandes stehen« עָזַר I Chr 12 21 vgl. היה עם jemandem helfen Jos 1 5. — השני ist mit Bickell S. 16 als störende Glosse zu tilgen. יעמד impf. von dem was damals bevorstand: qui successurus erat vgl. II Reg 3 27 u. Ew. § 136 d. 335 b. — עמד תחת wofür sonst im AT gewöhnlich in derartigen Fällen מלך תחת Gen 36 33 u. o., doch bei Dan 11 20f. ע' על כנו. **16** אין קץ vgl. o. S. 22. Auch hier hyperbolischer Ausdruck. לכל אשר וג" wörtl. »allen, vor denen er sich damals befand« nämlich als Führer wie I Sam 18 16, während sie als seine Anhänger sich אחריו vgl. I Reg 16 22 befanden. — גם »Und doch« Partikel zur Einführung eines Gegensatzes s. o. S. 16. »Und doch«, meint $Q^1$, war das Alles nur vorübergehend und Schein, denn schliesslich zeigte es sich, dass trotz aller Erfolge von v. 15. 16 a die Weisheit ihn nicht dauernd vor Misserfolg schützen konnte. — האחרנים hier anders 1 11 nicht Nachkommen, sondern die Unterthanen aus der späteren Regierungszeit des jungen Königs. שמח öfter von enthusiastischen Gefühlsäusserungen vgl. Job 3 22 Jo 2 21 etc. גם זה וג" diese Formel nur hier, ähnlich v. 4 vgl. o. S. 22. — Die historischen Anspielungen von $Q^1$, den Zeitgenossen jedenfalls verständlich, sind für uns unverständlich. — Hitzig fand in dem alten thörichten König den Salomo und in dem weisen Jüngling den Jerobeam. Aber Salomo war wohl in seinem Alter irreligiöser und sittenloser, aber keineswegs dummer geworden. Dass er seine Augen im Kopfe hatte (2 14) bewies er grade dem Jerobeam gegenüber I Reg 11 30 hinlänglich. Auch war Jerobeam der Vertreter des mächtigen Stammes Ephraim I Reg 12 3 schwerlich arm geboren. Ebenso wenig zeigte er etwas von besondrer Weisheit, sondern nur die in seinem Stamme ortsüblichen Verschwörerkünste. Überhaupt konnte wohl kaum schlechter historisirt werden als mit dieser Exegese. — Ebenso wenig passt die Deutung von Delitzsch S. 222 f. 281 f. auf Astyages und Cyrus, oder die spätere von Hitzig in ZwTh XIV, 516 ff. selbst wieder zurückgenommene Deutung auf den Hohenpriester Onias und dem bei Joseph. antt. XII, 4 erwähnten Joseph. Einiges Bestechende hat die von Leimdörfer S. 15—24 verteidigte Beziehung auf die Ereignisse unter Alexander Jannaeus. Schliesslich aber schrumpft das Übereinstimmende doch eigentlich dahin zusammen, dass dieser als Jüngling das Gefängnis mit dem Throne vertauschte. Aber dass er arm geboren sei, ist bei diesem makkabäischen Sprössling sicher nicht anzunehmen. Auch wird nirgend erzählt, dass er bei seinem Regierungsantritt mit besonderer Begeisterung empfangen sei und für den Hass, den dieses Scheusal später erregte, ist v. 16 b viel zu milde im Ausdruck. — Graetz S. 13 ff. will das Gesagte auf Herodes den Grossen und dessen Sohn Alexander beziehen. Letzterer war aber weder arm geboren noch weise (vgl. Jos. antt. XVI, 3, 1 ff. 4, 2), noch ist er jemals König geworden. Ausserdem misshandelt Graetz die Sprache der Art, dass er מסכן mit »unglücklich» und נולד mit »werdend« übersetzt. Man kann sich nur wundern, dass Seinecke Gesch. d. V. I. Bd. 2 S. 37 f. ihm beigetreten ist. — Bei der Allgemeinheit der Andeutungen wird man auf eine historische Erklärung von v. 13—16 verzichten müssen. — An dieser Stelle werden die Ausführungen von $Q^1$, die erst c. 5 9 wieder einsetzen durch mehrere und verschiedenartige Einschiebungen unterbrochen. Ein Einschub von $Q^4$ in c. 4 17 – 5 1. 3—5. 6 b. 7 handelt von dem rechten Verhalten zu den kultischen Pflichten und in einem Fragment c. 5 7

Wind. [17]*Hab' Acht auf deinen Fuss, wenn du zum Gotteshause gehest, denn (ihm) nahen um zu hören ist (besser) als 'ein Thorenopfer' darzubringen, denn die wissen 'nichts als' Böses thun.* — 5 [1]*Sei nicht vorschnell mit deinem Munde und sprich nicht übereilt ein Wort vor Gott aus, denn Gott ist im Himmel*

---

von der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung. Ein Einschub von Q[5] 5 2. 6a. 8 enthält gewisse allgemeine Weisheitssprüche. c. 4 17—5 1. 3—5. 6b von den kultischen Pflichten und dem rechten Verhalten zu ihnen. **17** 1) c. 4 17 vom Opfern. שמר c. acc. auf etwas Acht haben vgl. שמר דרך I Reg 8 25b. רגליך Kt. vgl. I Reg 14 12, doch Qr LXX V P רגלך. כאשר so oft als, jedesmal wenn s. o. S. 17. — בית אלהים will Tyler Acad. 11. Aug. 1894 von einem Eindringen in die מקדשי אל Ps 73 17, in die Tiefen der göttlichen Weisheit, verstehen, doch in den nachexilischen Schriften ist ב' א' stets vom Tempel gebraucht vgl. Dan 1 2 Esr 1 4 Neh 6 10 etc. Da hernach von Opfern die Rede ist, muss auch hier an diese gedacht werden. ו ist hier Partikel des Begründungssatzes s. o. S. 16. קרוב könnte adj. sein vgl. König LG I, 175, doch hier wohl wegen des folgenden מתת besser als inf. a. zu fassen. קרב ist der solenne Ausdruck für den Vollzug kultischer Handlungen Num 18 4. 22 Ez 44 15f. לשמע An die bei den Opfern erschallenden Gesänge und Gebete hierbei zu denken (Del.), ist wohl ausgeschlossen, denn diesen konnte doch unmöglich ein höherer Wert beigelegt werden als dem Opfer selbst. Der pharisäische Glossator denkt hier offenbar an die nach dem Exil in den Lehrhäusern stattfindende Lesung und Auslegung des Gesetzes Esr 7 6. 11ff. Neh 8 14 13 13, an die מועדי אל von Ps 74 8, *συναγωγαί* AG 15 21. Derartige Lehrstätten waren seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert auch in den Anbauten des Tempels eingerichtet s. Lightfoot hor. hebr. z. Mt 26 55 Lk 2 46. 49 Vitringa, de synag. vet.[2] S. 38f.; so die לשכת הגזית in Midda 5 4 vgl. Reland antt. hebr. I, 8, 6 Schürer Gesch II, 374. Der pharisäische Glossator empfiehlt hier nachdrücklichst beim Besuch des Tempels es nicht zu vergessen, die Lehrhäuser in demselben aufzusuchen. — מתת setzt die Ellipse von טוב vgl. 9 17 voraus. LXX *ΑΘ δόμα τῶν ἀφρόνων* lasen מַתַּת הכסילים. Das Folgende ist umzustellen in זֶבַח הַכְּסִילִים. Das Hören ist besser als ein Thorenopfer darzubringen; womit Q[1] nicht das Opfer überhaupt bezeichnen wollte, was er nicht konnte, da er das Hören der Auslegung des Gesetzes empfiehlt, in welchem doch die Opfer geboten waren; auch denkt er nicht an die Heidenopfer (Kleinert S. 761), um die er sich überhaupt nicht kümmert, sondern, wie aus dem Folgenden hervorgeht, an das opus operatum der unkundigen Volksmasse wie Sp 21 3. Denn, fährt er fort, אינם יודעים, wobei an die Kenntnis der Thora gedacht wird; sie sind der *ὄχλος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον* Joh 7 49. Die hier הכסילים genannten sind der עם הארץ in Dan 6 12 etc. — לעשות רע ist schwierig. Nach Analogie von 4 13 müsste man übersetzen: »sie verstehen nicht Böses zu thun«, was unmöglich der beabsichtigte Sinn sein kann. P sagt deshalb gradezu: ܠܡܥܒܕ ܒܝܫܐ. Andre wollen das ל als Partikel des Folgesatzes nehmen wie 8 8 (s. o. S. 16) und übersetzen: »sie verstehen nichts, so dass sie Böses thun« sc. infolge ihrer Unkunde des Gesetzes. Doch hätte diese Ausdrucksweise etwas sehr Gezwungenes und Undeutliches. Del. Now. schlagen daher vor כי אם einzuschieben. Einfacher wäre vielleicht zu emendiren מלעשות. Hinter dem Schlussmem von יודעים konnte leicht ein מ ausfallen. 2) c. 5 1. 3—5. 6b von Gelübden. **5, 1** אל תבהל wörtl. »handle nicht übereilt« vgl. 7 9. על zur Bezeichnung des Mittels wie Ps 15 3. Gut *Σ μὴ προπετὴς γίνου τῷ στόματί σου.* Es handelt sich hier nicht wie in 10 20 um unvorsichtige Reden im Allgemeinen, sondern wie aus dem Folgenden sich ergiebt um unüberlegt ausgesprochene Gelübde. — ולבך וג' wörtl. und »dein Herz beeile es nicht ein Wort herauszulassen vor Gott«. דבר in v. 3 näher als נֶדֶר bezeichnet. Vom Gelübde heisst es Num 30 3 יצא מפה vgl. auch Ri 11 35 פצה פה אל יהוה. Das feierliche laute Aussprechen am Heiligtum oder vor Jahve Num 30 3ff. Ri 11 30f. machte es verbindlich. כי האלהים וג' Diese Worte scheinen zunächst eher geeignet zu sein, den Leichtsinn zu ermuntern, der, wie öfter in dieser Zeit

*und du bist auf Erden. Darum seien deine Worte wenige.* ²Denn Träume kommen von vielem Abmühen und Thorengeschwätz von vielen Worten. ³*Wenn du Gott ein Gelübde thust, so zögere nicht es auszuführen, denn (bei ihm) ist kein Wohlgefallen an den Thoren. Was du gelobtest, das führe aus.* ⁴*Besser ist es nichts zu geloben als dass du (etwas) gelobst und nicht ausführst.* ⁵*Erlaube es deinem Munde nicht, dich in Schuld zu bringen und sage nicht vor dem Priester; es war eine Übereilung. Warum soll denn Gott in Zorn ausbrechen über deine Rede und das Werk deiner Hände schädigen?* ⁶a Denn ʿvon

---

geschah Ps 73 11 Job 22 13. 14, denken konnte Jahve ist fern. Doch $Q^4$ will hier im Gegensatz von Himmel und Erde den von Macht und Ohnmacht betonen und auf denjenigen hinweisen, der seines Namens Missbrauch rächt Lev 19 12. 14. — על כן וג׳ Damit soll darauf hingewiesen werden, dass man sich vorher die Tragweite seiner Worte überlegen solle Sp 20 25 und überhaupt nur wenige Worte sprechen, bei denen die Überlegung sicherer ist vgl. JSir 7 14 *μὴ δευτερώσῃς λόγον ἐν προσευχῇ σου.* Z. על כן s. o. S. 16 zu מעטים s. S. 14. **2** v. 2 ist ein durch die Erwähnung des unvorsichtigen Gelobens veranlasster und den Zusammenhang zwischen v. 1 u. 3 störender Einschub, in dem $Q^5$ nach seiner Art seine allgemeine Spruchweisheit vorbringt. Von den voreiligen Gelübden kommt er auf thörichtes Reden überhaupt. Z. בא im passiven Sinne »veranlasst werden« vgl. Num 31 23. החלום Z. Artikel vgl. G-K § 126 r. ברב Hier das ב causativum wie Hab 2 4 Ps 19 12. Z. ענין s. o. 18. Die Arbeit bringt eigentlich sonst festen traumlosen Schlaf; der Vf. denkt hier wohl an die Sorgen des sich Mühenden vgl. c. 2 23b oder des unvorsichtig Gelobenden 5 1. — קול auch sonst für »Rede« z. B. Gen 4 23, hier wohl absichtlich für den leeren Schall der Worte des Thoren gebraucht. **3** v. 3 knüpft offenbar unmittelbar an v. 1 und setzt die Ausführung von $Q^4$ fort. — Z. כאשר s. o. S. 17. תדר וג׳ dem kultischen Ausdruck נָדַר נֶדֶר ליהוה Num 30 3 etc. entsprechend. אל תאחר mit לְ c. inf. vgl. Gen 34 19 Dtn 23 22. לשלמו wie Ps 60 14 etc. wörtl.: das Gelübde durch Ausführung vollständig machen, ergänzen. — אין חפץ sc. אלהים wörtl. »es besteht kein Wohlgefallen Gottes an den Thoren«. חפץ hier anders als 3 1. 17 s. o. S. 19; mit בְּ auch Ps 16 3 verbunden. Auch hier erscheinen die כסילים wie in 4 17 als solche die aus Unkenntnis des Gesetzes es mit den kultischen Pflichten nicht gewissenhaft nehmen. את אשר s. z. 2 12b. Der Rat der hier gegeben wird entspricht ganz der Vorschrift von Dtn 23 22—24 vgl. auch JSir 18 21. טוב אשר Zu אשר als Einführungspartikel von Objectssätzen s. o. S. 16. Z. מִשֶּׁ vgl. 3 22. **5** אל תתן mit לְ c. inf. wie Job 31 30 לא נתתי לחטא הכי. לחטיא z. Form s. St § 114 a G-K § 53 q eigtl. »in Sünde zu bringen«, die Bedeutung geht leicht über in: »in Schuld und dadurch in Strafe bringen« wie bei הֶטְא in Dtn 23 23b. — בשרך wie bei עצם, נפש zunächst Umschreibung der Person vgl. Stade, Gesch. I, 416, hier aber gewählt weil Jahve den Sünder gewöhnlich am Leibe straft Job 2 5 Ps 38 6 etc. — לפני המלאך LXX *πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ΑΣΘ πρὸ πρ. τοῦ ἀγγέλου.* Hier wie in Mal 2 7 = der Priester vgl. o. S. 19. Ein Kennzeichen des pharisäischen Standpunktes von $Q^4$. Die Rückgängigmachung des Gelübdes musste am Heiligtum לפני הכהן Lev 27 8. 11, wo es ausgesprochen war, stattfinden. Wahrscheinlich nahmen damals auch die Priester es mit der Behandlung der Gelübde leicht Mal 1 14. — כִּי ist hier Partikel der Einführung der direkten Rede, wie das ὅτι recitativum im NT vgl. Grimm, lex. $NT^3$ s. v. I no. 5. שגגה kommt im PC. nicht grade bei Gelübden vor; Num 15 25ff. bezieht es sich auf versehentliche Nichtbeobachtung der vorgeschriebnen Opfergebräuche. Der pharisäisch gesinnte $Q^4$ ist aber der Überzeugung, dass Gottes Zorn über den Leichtsinnigen ausbrechen wird vgl. o. z. v. 1. למה יקצף über den potentialis in Fragesätzen vgl. G-K § 108 t, קצף mit על auch Jer 37 15. קולך hier vom einzelnen Ausspruch wie Jes 32 9; beim Gelübde fand ein נשא קול statt. — וחבל perf. consec. im frequentativen Sinne s. G-K § 112 dd. מעשה ידיך vgl. z. Ausdruck Ps 90 17. — Jahve rächt sich oft durch Schädigung des Eigentums Job 1 12ff. 20 28. **6a** v. 6a ist eine

den vielen vergeblichen Mühen⌉ (kommen) Träume und ⌈von⌉ den vielen Worten (kommt) ⌈Übereilung⌉. [6]b *Du aber fürchte Gott.* [7]*Wenn du Bedrückung des Armen und Entziehung von Recht und Gerechtigkeit siehst in einem Landesbezirk, dann sei über die Sache nicht betroffen, denn ein Hoher ⌈nimmt sich in Acht⌉ vor dem andern, doch ein Höchster ist über ihnen (allen).* [8]Ein Vorteil für das Land in jeder Beziehung ist dies: ⌈..⌉ für das bearbeitete Feld.

[9]Wer Geld liebt wird des Geldes nicht satt und wer an

---

Variante der Glosse von Q[5] zu v. 2, deren Text fehlerhaft ist. — Del. Bickell S. 96 Kautzsch-Ruetschi stellen um: »denn bei vielen Träumen und vielen Worten giebts auch Eitelkeiten«. Was denn noch? — Graec. Venet. »ἐν γὰρ πλήθει ὀνείρων καὶ ματαιοτήτων καὶ λόγοι πολλοί« »bei vielen Träumen und Nichtigkeiten giebts auch viele Worte«. Auch bei den Träumen? Andere Versuche s. bei Wright S. 363. Wir glauben von v. 2 her so helfen und lesen zu können: כי ברב הבלים חלמות [Umstellung von 'ה hinter ברב] »denn durch die Menge vergeblichen Mühens (vgl. in v. 2f. ברב ענין und zu dieser Bedeutung von 'ה 6 12 7 15 9 9) kommen (vgl. בא in v. 2) Träume«. Sodann ist weiter zu lesen: וּבִדְבָרִים הרבה שגגה, so dass ובד' הרבה dem ברב דברים von 2b entspräche und שגגה aus v. 5 ergänzt würde, an welchen Vers der Glossator Q[5] seine These von v. 2 anpassen wollte. **6** b v. 6b ist dann ein ganz passender Schluss der an v. 5b anknüpft. כִּי hier Partikel des Gegensatzes s. o. S. 16. **7** v. 7 Fragment aus der Verteidigung der göttlichen Weltregierung durch Q[4], worin er wie 3 17 auf das sicher zu erwartende Gericht Gottes über die Ungerechten und Bedrücker hinweist. Hier richtet sich Q[4] gegen die These von Q[1] in 4 1. Z. עשק vgl. z. 4 1 über עֲשֻׁקִים; רש s. z. 4 14; גֵּזֶל st. cs. von גֵּזֶל Beraubung s. St § 202 a A. Es ist dabei an Übervorteilung beim Kauf Am 8 5f., Vorenthaltung des Lohns Jer 22 16f., Härte gegen Schuldner Am 2 6—8 und dergl. gedacht. Tyler in Ac. a. a. O. erinnert an Ps 73 8f. — במדינה in dem Bezirk wo du wohnst vgl. z. Artikel G-K § 126 s. Zu 'ב vgl. 2 8. — אל תתמה vgl. Ps 49 6 לָמָּה אירא. Hier im Sinne von σκανδαλίζεσθαι Mt 13 21 u. a. Man darf sich dadurch nicht zum Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit bewegen lassen wie Q[1] in 3 16 4 1. — החפץ hier ganz wie sonst im bh דבר gebraucht vgl. o. S. 19. Im Folgenden führt Q[4] zunächst aus, wie die Sache menschlich sehr erklärlich sei. כי גבה וג' nicht mit K.-Ruetschi »ein Hoher wacht über den Andern«, dann wäre es unbegreiflich, wie so viel Bedrückungen vorkommen könnten, auch müsste es dann ג' שמר ג' oder ג' על ש' ג' heissen. Auch nicht mit Del. »ein Hoher belauert den Andern« denn 1) könnte das dem Armen nichts helfen und 2) müsste es wie ebenfalls in diesem Sinne in Job 10 14 c. acc. ג' שמר ג' oder wie bei Job 14 16 ג' על ש' ג' heissen. מֵעַל führt auf einen andern Sinn. Wir glauben dass statt שֹׁמֵר zu emendiren sei נִשְׁמָר, welches auch I Sam 21 5 Jer 9 3 mit מן verbunden wird in dem Sinne »sich vor jemandem in Acht nehmen«. Q[4] erklärt zunächst die anstössigen Zustände aus der damaligen Lage. Da hatte keiner wie Job 29 16f. den Mut dem mächtigen Collegen zu Gunsten des Armen entgegenzutreten. Alle machten es, wie Jes 1 17. 23 5 20 geschildert wird. Doch, fügt Q[4] hinzu, das Alles dauert nur eine Zeitlang, denn ein »Höchster« ist über Allen« (גבהים ist pl. excell. vgl. G-K § 124 h.) Der wird zu seiner Zeit schon sich der Bedrückten annehmen vgl. 3 17. **8** In v. 8 haben wir eine verderbte Glosse von Q[5]. בכל = in jeder Beziehung; vgl. כל = alles Mögliche in Job 42 2. היא Kt. als neutr. gedacht; daher Qr הוא wegen יתרון, unnötig. — מלך וגו' Σ βασιλεὺς τῇ χώρᾳ εἰργασμένῃ »ein König für das beackerte Land« (vgl. נעבד = beackert werden Dtn 21 4) fasst den König als Beschützer gegen die Razzia's der Beduinen Ri 6 2—5. Del. »ein patriarchalischer Ackerbau-König« Leimdörfer: »der König ist dem Felde unterthan«, Ew. »der König ist der Landschaft gesetzt«, Knobel: »der König ist vom Lande verehrt«. [So wird עבד Nif. allerdings in Ab. z. 3 1. 2 gebraucht.] Der verderbte Text aber macht eine Übersetzung unmöglich. —

γ) Weitere Ausführungen von Q[1] über die Vergeblichkeit alles

Reichtum seine Freude hat wird (wird unersättlich) nach Einkommen. Auch das ist eitel. [10]Wenn sich das Gut mehrt dann mehren sich auch die die es verzehren und was für einen Vorteil hat (sonst) sein Besitzer als den Anblick? [11]Süss ist der Schlaf des Arbeiters [mag er wenig oder viel essen], aber die Übersättigung lässt den Reichen nicht einschlafen. [12]Es giebt ein schlimmes Unglück, das ich unter der Sonne beobachtet habe: Reichtum der seinem Besitzer zum Unheil behütet ist. [13]Und es geht (dann) jener Reichtum durch einen Unglücksfall verloren. Und er zeugte einen Sohn, in dessen

---

menschlichen Mühens c. 5 9. 10. 12—16 **9** Mit c. 5 9 werden in unserm Text die Ausführungen von Q[1], die hinter 4 16 abgebrochen waren, wieder aufgenommen. — Speziell knüpft 5 9 an den Gedanken von v. 4 8, vom nichtigen Streben nach Reichtum, an. אהב im Sinne »nach etwas begehren« auch Ps 34 13. Über מי als pron. indef. s. o. S. 13. — בהמון. אהב mit בְּ ist nach Analogie von חפץ mit בְּ Gen 34 19 etc. verbunden. Zu המון Reichtum vgl. Ez 5 12 Ps 37 16. מי אהב. מי quicunque. Bei לא תבואה ist hinter לא zu ergänzen ישבע; »er ist unersättlich an Einkommen« vgl. שבע ה' in Sp 18 20. Wegen des Mangels an Abwechslung der Ausdrücke (Now.) vgl. o. S. 22 die Beispiele. — Now.'s Übersetzung: »wer Besitzungen liebt, hat keinen Ertrag« ist unmöglich. Sollte der Ertrag haben, der keine Besitzungen liebt? **10** Wie das Streben nach Reichtum im Menschen eine ruhelose Unersättlichkeit erregt, so beruht auch der Genuss desselben auf einer Illusion. Denn da der Besitzer unmöglich alles selbst geniessen kann, so bleibt ihm in der Hauptsache nur das sich Weiden am Anblicke seines Besitzes. ברבות über durch בְּ c. inf. eingeführte Bedingungssätze vgl. G-K § 159 k u. o. S. 17. — הטובה hier vom Besitz = המון v. 9, wofür sonst im bh gewöhnlich טוב Gen 24 10 etc. — רַבּוּ sich mehren. רבב in diesem Sinne auch Gen 6 1. אוכליה vgl. z. Vocalisation Baer u. Strack, Dikduke ha te amim 1879 § 51. Z. Ausdr. vgl. אכל טוב הארץ Jes 1 19 Esr 9 12. כשרון nur hier so bei Q vgl. o. S. 17. לבעליה bezogen auf הטובה; בעלים als pl. exc. vgl. o. z. v. 7 und G-K § 124 i. — ראית Kt ראות Qr nur hier im AT s. o. S. 18; im nh רְאִיָּה, nach Levy nh Wb. IV, 405b von einem Anblick, den man in der Nähe hat. — Der Reichtum ist für den Besitzer nur eine תאוה לעינים Gen 3 6. — **11** Glosse von Q[5], der es gern mit Schlafen und Träumen zu thun hat vgl. v. 2. 5 und die den Zusammenhang zwischen v. 10 und 12 unterbricht. העֹבֵד LXX ΣΘ τοῦ δούλου lesen הָעֶבֶד, doch führt der עשיר auf den Gegensatz des עֹבֵד האדמה Gen 4 2. Die Ermüdung verschafft dem Arbeiter einen süssen Schlaf. — Den Zusatz von אם bis יאכל will Bickell S. 63 streichen und in der That hat er nur Sinn, wenn das Wenige nicht zu wenig und das Viele nicht zu viel ist, denn in beiden Fällen dürfte er doch im Schlafe gestört werden. Zu אכל הרבה vgl. o. S. 15 A. 1. השבע die Besitzfülle mit ihren Sorgen (Now.). Doch da hier immer nur vom Essen die Rede ist und שָׂבֵעַ Sp 25 16 »allzusatt werden« bedeutet, wird hier 'הש am besten als Übersättigung verstanden. Σ ἡ πλησμονή. מניח mit לְ c. inf. u. לְ der Person: »jemandem gestatten etwas zu thun« wie I Chr 16 21. Anders s. o. z. 2 18. Das pleonastische לו hinter לעשיר ist ähnlich wie להם in 1 11. — לישון z. Form s. St § 619 d. ישן = »einschlafen« wie Gen 2 21 etc. — Klassische Parallelen s. bei Palm S. 16 f. **12** יֵשׁ wieder zur Einführung eines Beispiels s. o. S. 22. רעה חולה vgl. o. S. 19. שמור zu verbindenmit לרעתו Θ. εἰς κάκωσιν αὐτοῦ, wie das bei Job 1 10ff. der Fall war. לבעליו vgl. z. v. 10. Es ist wohl auch hier an den Fall des Hiob gedacht, dessen Reichtum Jahve behütet hatte, um ihn hernach grausam zu zerstören vgl. v. 13 a. Daher wohl nicht »von seinem Besitzer« (Now. nach Ew. § 295 c). **13** v. 13 a ist grade der Fall des Hiob. — ענין רע Hier von einem vereinzelten Unglücksfall s. o. S. 18. Auch der Umstand von v. 13 b, dass der Reiche dann seine Kinder in Armut

Händen nichts mehr übrig bleibt. [14]Wie er hervorging aus dem Leibe seiner Mutter, nackt geht er wieder dahin, wie er gekommen war, und trägt bei (all) seinem Mühen nichts davon, was er in seiner Hand mitnehmen könnte. [15]Auch dies ist ein schlimmes Ding. Ganz ebenso wie er gekommen ist, muss er davon. Und was hat er nun davon, dass er sich abgemüht hat in den Wind. [16]Dazu sind alle seine Tage in Finsternis ʿund Trauerʾ und viel Kummer (giebts) ʿund Krankheitʾ und Verdruss. — [17]*Sieh, was ich als etwas Angenehmes das schön ist erfahren habe, ist zu essen und zu trinken und sich's wohl sein zu lassen in aller der Mühe, womit einer sich abmüht unter der Sonne alle seine Lebenstage, die ihm Gott schenkt; denn das ist sein Loos.* [18]*Ferner, wenn Gott irgend einem Menschen Reichtum und Schätze verleiht und ihn in die Lage setzt davon zu geniessen und so den Lohn (seiner Mühe) davonzutragen und an seiner Arbeit Freude*

---

zurücklassen muss, wird bei Job $5_{4}$ $17_{5}$ $20_{10}$ $27_{14}$ gern als verschärfend hervorgehoben. — בידו das Suff. geht auf בן. — **14** Auch das hier Gesagte enthält eine deutliche Anlehnung an Job $1_{21}$a. Doch ist der Ausspruch hier auf den Vater zu beziehen, da vom Sohne nicht gesagt werden konnte, dass er sich בעמלו etwas erworben habe. Er hat nur wie in den o. angef. Hiobstellen an den Folgen der Katastrophe zu leiden. Das schwierige אשוב שמה bei Hiob ist hier exegesirt. ישוב ללכת nach dem gewöhnl. Sprachgebrauch von שוב c. inf. zur Umschreibung des Adjectiv's »wieder« vgl. G-K § 114 n. Zu הלך Sterben, בוא ins Leben treten s. o. S. 18. 19. — Zu den Partikeln der Vergleichssätze כאשר, כש s. o. S. 16. — יֹלֵךְ In dieser Orthographie nur hier. Zur Bedeutung »etwas mitnehmen« vgl. Ex $2_{9}$. Zum optativischen Sinn des impf. s. G-K § 109 i. *Σ ὃ συναπελεύσεται* las שֶׁיֵּלֵךְ vgl. Gen $32_{14}$ הבא בידו. **15** וגם וג׳׳ vgl. z. Formel v. 12. — Sonst haben wir hier Wiederholung des Gedankens von v. 14 mit stärkerem Nachdruck. Zu כל עמת ש vgl. o. S. 16. 20. Z. יעמל לרוח vgl. Lev $26_{16}$ זרע לריק ähnl. Ez $5_{10}$. Der Satz ומה יתרון גו׳׳ enthält eine phrasis hybrida gemischt aus den Sätzen: »was hat er davon, dass er sich abgemüht hat« und »er hat sich in den Wind abgemüht« vgl. Ps $13_{2}$ »wie lange willst du mich auf ewig vergessen«. **16** גם כל וגו׳ nach dem MT »dazu verzehrt er alle s. Tage in Finsternis«. Dies ist unhebräisch und hat in ישב בחשך Mch $7_{8}$ kein Analogon. Auch Ps $127_{2}$ ist anders. Wir emendiren nach LXX *ἐν πένθει* יאכל in וָאֵבֶל. — וכָעס über die Pausalform beim Merka s. Baer qu. V. 63 f. — וְחָלְיוֹ ist nach $6_{2}$ zu emendiren in וָחֳלִי. Das ו am Ende ist Dittographie aus וקצף. — קׄ sonst immer vom göttlichen Zorn im AT, daher hier das Wort etwas zweifelhaft. — Von hier ab wird Q¹ wieder unterbrochen durch Glossen von Q² v. 17—19, der sein Evangelium des Lebensgenusses, den man sich bereiten soll, so lange wie es möglich ist, hier aufs Neue verkündet vgl. o. S. 10 f. Auf diese Anschauung blickt Wsh $2_{6-9}$ zurück. — **17** Zu טוב אשר יפה Gräcismus s. o. S. 21. Über ראות טובה vgl. z. $3_{13}$. Z. Formel בכל יגו׳׳ s. o. $1_{3}$; z. Formel מספר וג׳׳ s. o. $2_{3}$. — Kt חיו vgl. II Sam $18_{18}$; Qr חַיָּיו חלק nur hier vom Lebensloose vgl. o. S. 19, das Q² als erfreuliches ansieht. Nach Q¹ hat der Eigentümer von derartigen Freuden selbst nicht viel vgl. $5_{10}$ u. $_{16}$. — **18** גם hier zugleich als Partikeldes Bedingungssatzes = ferner wenn, auch wenn; vgl. o. S. 17. — כל־ האדם; es ist auch hier das betonte Nomen vorangestellt und dadurch die Construction aufgelöst vgl. z. $3_{13}$. Zur Paarung der Synonyma vgl. o. S. 22 f. והשליטו; jemanden in die Lage setzen etwas zu thun vgl. z. שלט in $2_{19}$ und überhaupt o. S. 18. — לשאת וג׳׳ vgl. o. v. 14. חלק hier anders als v. 17 vom Besitzanteil, Genussanteil s. o. S. 19. Z. לשמח בעמלו vgl. $3_{22}$.

*zu haben; dann ist das eine (wahre) Gottesgabe.* [19]*Denn nicht viel kümmert er sich (dann) um sein Lebensalter, denn Gott zieht ihn (von so etwas) ab durch die ihm (gewährte) Herzensfreude.*

6 [1]Es giebt ein Übel, das ich beobachtet habe unter der Sonne, das lastet häufig auf den Menschen. [2]Wenn Gott einem Manne Reichtum und Schätze und Ehre verleiht und es fehlt ihm an nichts von allem, wonach er Verlangen trägt und Gott setzt ihn (dann) nicht in die Lage davon zu geniessen, sondern ein Fremder bekommt es zu geniessen. Das ist Nichtigkeit und schlimmes Leid.

---

Alle diese Dinge kommen nach $Q^1$ nicht vor. Das Essen und Geniessen v. 17. 18 besorgen meist Andere vgl. c. 5 10, von einem Lohn den er davon tragen könnte für seine Mühe v. 18 ist meist nicht die Rede vgl. 5 14, ebensowenig von Freuden v. 18 vgl. 5 16. Z. מתת אלהים vgl. 3 13, wo $Q^4$ derselben Meinung, aber mit andrer Begründung, war. **19** Nicht viel soll sich dann nach dem Rate unsres lebenslustigen Epikuräers der Geniessende wegen seines Lebensalters und des nahenden Todes Sorgen machen, sondern sich solche Gedanken aus dem Sinne schlagen. Über הרבה als adv. vor dem Verbo s. o. S. 15. — יזכר hier mit Sorgen an etwas denken. $Q^2$ ist also nicht der Meinung von Ps 90 12 למנות ימיו. Er gehört zu denen, die nach Sp 10 21 בחסר לב handeln. Aber er glaubt nicht, dass Gott ihm deshalb zürne da er ja durch die zahlreichen Gottesgaben der Freuden (v. 18), die er ihm schenkt, ihn בשמחת לבו von solchen trüben Gedanken abzieht. מענה von Wz. ענה »sich beugen, Gewalt leiden« könnte im Hiph. factitiv wohl den Sinn erhalten »jemanden mit Gewalt von etwas wegreissen«, wie die LXX mit *περισπᾷ* (vgl. Polyb. 9, 22, 5) offenbar die Bedeutung so gefasst hat, vgl. auch Lk 10 40 *περισπᾶσθαι* »durch etwas von der Unterhaltung abgezogen werden«. — Tyler's geistreiche Erklärung S. 20 ff. von einem freudigen Wechselgesange zwischen Göttern und Philosophen dürfte doch schwer aus dem מענה herauszubringen sein. Doch etwas von der epikuräischen *ἀταραξία* der immer gleichen und heiteren Grundstimmung der Seele scheint in dem Verse durchzuklingen vgl. Palm S. 17 f.

**D. Vierte Ausführung des Thema's von c. 1, 2 bei $Q^1$. Weitere Betrachtungen über die Vergeblichkeit alles menschlichen Mühens** c. 6 1—7 7 1b—4. 15. 26—28 8 9. 10. 16. 17. a) *Einzelne besonders traurige Fälle* c. 6 1—7. α) Es werden auf jemanden reiche Güter gehäuft und er hat keinen Genuss davon v. 1—6. **1** Z. יש רעה s. o. S. 22 u. z. 5 12. אשר ראיתי וג' vgl. 5 12. רבה 3 s. f. pf. mit על »zahlreich und zugleich jemandem zur Last werden« vgl. Ex 23 29. Es war also eine רעה רבה 2 21; hier ר' adj. f. **2** Die ganze Annahme leidet an pessimistischer Willkür, denn wenn jenem Gott alle die genannten Dinge verleiht, so hat er auch einen thatsächlichen Genuss daran. Wie sollte es denn gedacht werden, dass Gott ihm Ehre verliehe und er nichts davon genösse!? Auch hier das Nomen nachdrücklich vorangestellt vgl. z. 3 13 5 18. עשר וג'' hier kommt zu den beiden Synonymen von 5 18 noch als drittes כבוד hinzu vgl. o. S. 23. Die 3 Synonyme sind auch II Chr 1 11 dem Salomo zugeschrieben. — איננו חסר Zur Constr. der Verbaladjective bei Q s. o. S. 16; wörtl. »es ist ihm nichts ermangelnd«. So nur hier im AT. Anders 4 8 מחסר את נפשי מטובה. — Zu לנפשו »ihm« vgl. 2 24a 4 8. יתאוה c. acc. wie Am 5 18 Jer 17 16 etc. Über ישליטנו vgl. o. z. 5 18. לאכול Der Einwurf von Ginsburg, dass man Ehre nicht essen könne, ist albern. Wie oft steht א' in einem allgemeinerem Sinne Jes 3 10 Jes 15 16 etc.; mit מן von einer Sache etwas geniessen Gen 2 16f. etc. — Der hier angenommene Fall ist also das Gegenstück zu 5 18 $Q^2$, er entspricht dem Fall von Lk 12 20. Der Reiche stirbt, als er sich eben zum Genusse seiner

[3]Wenn jemand hundert (Söhne) zeugt und viele Jahre lebt und seine Lebenstage viel sind und er keinen (rechten) Genuss hat und ihm auch kein Begräbnis zu Teil wird; da sage ich besser (daran) als ein solcher ist eine Fehlgeburt. [4]Denn diese kam in Nichtigkeit und geht dahin im (Zustande der) Finsternis und mit Finsternis ist ihr Name bedeckt. [5]Und von der Sonne hat sie nichts gesehen und sie nicht kennen gelernt. Sie hat mehr Ruhe als jener. [6]Und wenn er 2mal tausend Jahre lebte aber nichts Gutes erlebte: geht nicht Alles dahin an denselben Ort?

[7]Alles Mühen des Menschen ist für seinen Mund und doch

---

Güter anschickt. איש נכרי hier nicht wie gewöhnlich »der Ausländer«, sondern = bh אַחֵר, wie auch sonst im sph Job 19 15 Sp. 27 2. 13 dafür 'נ, נָכְרִיָּה. Dass ein andrer die Früchte verzehrt, die man selber gezogen, wird immer besonders bitter empfunden vgl. Dtn 28 51 Jes 1 7 u. o. vgl. auch den Fall von 2 21 bei $Q^1$. — Z. חלי רע vgl. 5 12 רעה חלה. — **3** Ein besonderer von der pessimistischen Laune von $Q^1$ ausgeklügelter Fall. — איש wie in 2 21 אדם = τὶς vgl. G-K § 139 d. — מאה sc. בנים vgl. zu dieser Ellipse I Sam 2 5. — 100 Söhne scheint etwas viel, doch vgl. II Reg 10 1 II Chr 11 21. Die Lage ist zunächst äusserst glücklich. Der höchste Wunsch des Hebräers viel Söhne zu haben ist glänzend erfüllt vgl. Jer 15 9. — Dazu kommt dann noch Erfüllung des zweiten Wunsches: langes Leben Ex 20 12 Dtn 4 40 etc. ורב וג'' wörtl. »und gross ist (die Zahl), welche seine Lebenstage sind« (ausmachen). Z. Ausdr. vgl. Ps 90 10 ימי שנותינו. Es ist also Alles aufs Schönste bestellt. Und doch (ונפשו לא תשבע) hat er keinen rechten Genuss an dem Allen. — שבע mit מִן auch Jes 66 11, in 4 8 5 9 mit blossem accus., mit לְ c. inf. 1 8 construirt. Mit נפש auch Ps 63 6 verbunden. — Zu טובה vgl. 5 10. Der Fall leidet offenbar an der bei $Q^1$ auch sonst beliebten Übertreibung vgl. z. 5 10. 16 4 15. 16 u. 6 6. In der langen Lebenszeit und an den vielen Kindern muss er doch manche Freuden gehabt haben. — קבורה Über die Wichtigkeit der Bestattung im Familiengrabe s. Schwally a. a. O. S. 48—51. 54—59. Wright S. 372 f. bezieht dies auf das Schicksal des persischen Königs Ochus, dessen Leichnam die Katzen frassen, Del. findet eine Anspielung auf Artaxerxes Mnemon, Kleinert Gpr. S. 10 will 'ק לא = »Unsterblichkeit« fassen. — טוב ממנו vgl. zur Häufigkeit dieser Formel bei $Q^1$ o. S. 22. — הַנָּפֶל führt auf die Orthographie נֵפֶל Job 3 10, dagegen s. Ps 58 9 נֵפֶל, vgl. König LG II, 1, 22, Z. Artikel s. G-K § 126 b. Z. Sache vgl. c. 4 2 f. u. Job 3 10. **4** בהבל im Zustande der Nichtigkeit, als Wesen ohne רוח; sie ist nicht einmal בשר. Zu בא und ילך s. o. 1 4 3 20 5 14 f. — בחשך d. h. als ein von der Finsternis des Todes umhülltes Wesen. — שמו, das Suff. geht auf das masc. נפל in v. 3. — Mit Finsternis ist der Name der Fehlgeburt bedeckt, weil sie überhaupt keinen Namen bekommen hat, sie ist 'נ טמון Job 3 16. Wie wichtig in den alten Totenkulten das Anrufen des Namens gehalten wurde, darüber s. Schwally S. 28, über die Behandlung der Kinder S. 34. **5** גם שמש וג'' vgl. Job 3 16b. Z. נחת s. o. 4 6. Auch in Job 3 17 ff. ist die Ruhe die Hauptsache. Del. vergleicht den mischnischen Sprachgebrauch נוח לו. **6** ואלו Unmögliche Bedingung vgl. o. S. 17. — »2mal tausend Jahre« s. o. z. v. 3. — טובה לא ראה s. z. 5 17. Der Fall, dass das Letztere auch nicht eintreten könnte, wird nicht beachtet. Der Pessimist nimmt seine blosse Annahme gleich für eine allgemeine Thatsache. — אל מקום אחד s. z. 3 20. Antike Parallelen s. b. Palm S. 18. — Es ist also eine Entschädigung für die Leiden des Diesseits ausgeschlossen.

*β*) Der Fluch der Rastlosigkeit, der auf der Arbeit lastet, verdirbt allen Genuss v. 7. **7** Auch hier eine Behauptung pessimistischer Willkür wie 6 2 ff.

wird die Gier nicht gestillt. [8]Denn worin besteht der Vorzug des Weisen vor dem Thoren, worin der des Armen, der es versteht zu wandeln vor den Lebendigen. [9]a Besser ist das Sehen mit den Augen als das Umherschweifen der Begierde. [9]b Auch das ist eitel und Jagen nach Wind. [10]*Denn was auch immer geschieht, es hat bereits vorher seinen Namen bekommen und es ist bestimmt wie es einem Menschen gehn wird und nicht wird er rechten können mit dem, der stärker ist als er.* [11]*Denn es giebt viel Reden, welche des Nichtigen (nur) mehr machen. Was kommt aber für den Menschen dabei heraus?* [12]*Denn wer weiss was für den Menschen gut ist im Leben die Zeit seines nichtigen Daseins hindurch, die er wie ein Schatten hinbringt, denn wer*

— In 44 war es nach $Q^1$ lediglich der Geschäftsneid, der die Menschen zum Arbeiten treibt. Hier macht er aus dem nicht tadelnswerten Nahrungsbedürfnis die unersättliche Gier. — v. 7b וגם zur Einführung des Gegensatzes s. o. S. 16. — נפש besonders von der Esslust Jes 232 326 5810 Dtn 2325. Zu תמלא vgl. 18. Wie die Glosse von $Q^3$ der sich bekanntlich hauptsächlich mit dem Vorzuge der Weisheit beschäftigt (s. o. S. 11) hierher gekommen ist, kann nicht ergründet werden. **8** מה־יותר־ vgl. o. S. 17 = מה־יתרון 13 etc. wörtl.: »welcher Vorzug ist dem Weisen vor dem Thoren«. Zur Constr. mit מִן vgl. 213. — עני Auch hier ist der Arme der Weise s. o. z. 413. להלך vgl. auch v. 9 st. ללכת, was 72 1015 sich findet, s. König LG I, 415. »Das Wandeln des Armen vor den Lebendigen« kann nicht darin bestehen, dass er seine gesellschaftliche Stellung zu behaupten weiss (Del.), da er eine solche überhaupt nicht hat, sondern darin, dass er seine Begierde zu beherrschen weiss, was nach v. 7 und 9a der Reiche nicht vermag vgl. auch 48a 59a. Der Weise versteht es »zu wandeln vor den Lebendigen« weil er den Verstand zu seiner Rechten hat 102 während der Thor nicht einmal den Weg nach der Stadt finden kann 1015. **9** מראה עינים »Das Anblicken mit den Augen«. Damit begnügt sich der Weise, er lässt es nicht dazu kommen, dass die Sache תאוה לעינים wird Gen 36, er lässt es zu keinem הלך־נפש, zu keinem Durchgehen der Begierde, (vgl. z. v. 7) kommen. **9**b Die Schlussformel kann unmöglich von $Q^3$ herrühren, der nicht seine eben ausgesprochene Sentenz als Schwindel bezeichnen wird. Wir haben hier einen der ungeschickten Einschübe von $R^1$ s. o. S. 12 A. 1. In v. 10—12 folgt ein Einschub von $Q^4$, der gegen die pessimistischen Ausführungen von $Q^1$ in c. 61—7 polemisirt. **10** Voran stellt $Q^4$ die These, dass die göttliche Weltordnung alles fest bestimmt habe und dass dem sich der Mensch unterwerfen solle, wie er dies ähnlich in c. 311. 13f. dargelegt hat s. o. S. 12. Zu מה ש quicquid s. o. S. 14. 16. כבר auch hier nicht »längst« denn auf dem »zuvor« liegt der Nachdruck. Wie lange es her ist, bleibt gleichgültig. נקרא שמו wörtl. »sein Name war ausgerufen« d. h. es war bestimmt worden, hatte seinen Platz in der Welt angewiesen erhalten von Gott wie die Sterne die er ebenfalls mit Namen nennt Ps 1474 Jes 4026. — נודע das göttliche Vorauswissen geht in Vorausbestimmung über. — אשר hier qualis, welchem Schicksal unterworfen vgl. Ex 1413 Jes 549. — לדין עם mit jemandem einen Rechtsstreit führen. So nur hier statt bh לריב עם Gen 2620 etc. שתקיף Kt, שֶׁהַתַּקִּיף Qr Baer qu. V. 64 vgl. z. 103. 20. ת' ist ἁπλ. s. o. S. 18. Doch vgl. תקף in 412. Z. Gedanken vgl. 115 713. **11** Dies scheint eine tadelnde Anspielung an c. 61—7 zu sein, die man nicht unberechtigt nennen darf, denn bei den hier so willkürlich postulirten Fällen kam wirklich nichts heraus. Die Reden eines solchen יסור Job 402 pflegen im Gegenteil die unbefriedigenden Zustände nur zu mehren. מה יתר s. z. v. 8. **12** v. 12 auf v. 10 zurückweisend ermahnt zur Ergebung in das von Gott geordnete Geschick. מי יודע s. z. 219; טוב לאדם s. z. 23 Σ ὅ συμφέρει τῷ ἀνθρώπῳ vgl. אין טוב באדם 224 312. — בחיים vgl. Lk 1625. — מספר וג'' vgl. z. dieser Formel o. S. 22. — ויעשם vgl. ποιεῖν χρόνον AG 1533 und

*verkündet dem Menschen, was nach ihm sein wird unter der Sonne.* 7 [1]a Besser ist ein (ehrlicher) Name als gutes Salböl.

**[1]b Besser ist der Tag des Todes als der Tag, da man geboren wurde. [2]Besser ist es zu gehen in ein Haus der Totenklage als zu gehen in ein Haus des Gastmahls, indem jenes das Ende aller Menschen ist; und der Lebende möge sich das zu Herzen nehmen. [3]Besser ist Unmut als Lachen, denn bei trauriger Miene ist das Herz im rechten Stande. [4]Das Herz der Weisen ist im Trauer-**

---

classische Beispiele bei Palm S. 18. כצל flüchtig wie ein Schatten; anders ist das Bild des Schattens 8 13. — אשר Begründungspartikel s. o. S. 16. — מי יגיד וגו׳ Eine öfter im Buche Q aufgeworfenen Frage vgl. 8 7 10 14. Sie kann nicht den Sinn haben, als könne der Mensch nach seinem Tode ein ihn für seine Leiden entschädigendes besseres Leben erwarten, denn 1) ist diese Vorstellung dem Buche Q mit Ausnahme des Epilogs 12 14 ganz fremd und 2) werden in v. 12 nur Ereignisse »unter der Sonne« in Aussicht genommen. Der Sinn ist: ebensowenig wie ein Mensch dem andern sagen kann, was nach seinem Tode geschehen wird, ebensowenig kann er ihm sagen, was für ihn während der Zeit seines Lebens gut ist. **7, 1** c. 7 1a ist ein Einschub von Q[5], denn dieser Halbvers hat nicht den mindesten Zusammenhang mit v. 1 b. Bickell S. 87 f. combinirt 7 1a mit 10 1b woraus allerdings ein brauchbarer Sinn entsteht. »Besser Nam' als Balsam als Ruhm auch besser Weisheit«. Ob es aber der ursprünglich beabsichtigte Zusammenhang war, wird man nicht sicher bejahen können. Man könnte 7 1a ebenso gut mit 9 16a combiniren »Besser ist guter Name als Salböl, besser ist Weisheit als Stärke«. טוב מן s. o. S. 22. Zu שם ist das טוב aus מ׳ משמן zu ergänzen, allenfalls kann aber שם für sich den guten Ruf bezeichnen Sp 22 1. Auch JSir 41 12 hat bloss *ὄνομα*. Hübsch ist die Paronomasie zwischen שם und שמן. — Jedenfalls aber haben wir von c. 7 1b–4 wieder eine zusammenhängende Ausführung von Q[1].

b) c. 7 1b—4. *Q[1] über die dem Weisen angemessene Stimmung.* **1** b Der Weise zieht den Tod dem Leben vor, seine Stimmung ist stete Traner über das Leid des Lebens. v. 1 b urteilt ebenso wie 4 2. 3 6 4. 5 vgl. die classischen Parallelen bei Palm S. 18. — Statt הולדו emendirt Bickell S. 88 הֻלֶּדֶת nach LXX *ὑπὲρ ἡμέραν γενέσεως*. **2** בית אבל ein Haus, in dem über eine Leiche die übliche Totenklage gehalten wird, Schwally S. 20 f. Nach JSir 22 10 geschah es 7 Tage lang. — בית משתה vollst. ב׳ מ׳ יין Est 7 8 ein Haus, in dem ein Gelage stattfindet. Ganz verfehlt ist es hier dem Q[1] ethische Gesichtspunkte unterzuschieben, wo er nur den bildlichen Ausdruck seiner Stimmung sucht. — באשר Begründungspartikel s. o. S. 16. הוא hier im Unterschied von זה auf das Erstgenannte zurückweisend vgl. Gen 15 4 Ri 7 4. סוף vgl. o. S. 18. Die Beziehung ist nicht ganz correkt, insofern nicht das Haus der Klage, sondern der Tod das Ende aller Menschen ist. — והחי וגו׳ auch dies nicht als ethische Ermahnung gemeint wie Ps 90 12, sondern um den Leser vor der Illusion zu bewahren, als gebe es ungestörte Freuden auf Erden. Das hatte Q[1] schon 2 1. 2 abgewehrt. — יתן Jussiv vgl. G-K § 109 b vgl. sonst zu der Phrase o. S. 17. **3** כעס von unmutiger Stimmung 1 18. — Das Lachen ist nach 2 2 toll. רע פנים von schlechtem, krankem Aussehen Gen 41 19, hier von verdriesslicher Miene LXX *κακίᾳ προσώπου ΑΘ κάκωσις πρ.*; פנים vom Gesichtsausdruck Gen 31 2 40 7. בְּ wie öfter vom begleitenden Umstande: בעצבון unter Schmerzen Gen 3 17. ייטב לב nicht »es kann doch die Stimmung gut sein«, denn das ist sie bei Q[1] nie. Auch wäre nicht einzusehen, warum er durchaus unmutig aussehen sollte, wenn er es nicht wäre. Vielmehr meint Q[1]: das traurige Aussehen sei das Zeichen, dass die Stimmung die richtige pessimistische sei. Z. לֵב Stimmung s. Ri 19 22 etc. **4** v. 4 führt den Gedanken von v. 2 noch einmal variirend aus

**hause, aber das Herz der Thoren im Hause der Freude.** [5]Besser ist’s das Schelten des Weisen zu hören, als wenn jemand ein Lied der Thoren anhört. [6a]‘. .’ Wie das Knistern der Dornen unter dem Kessel, so ist das Lachen der Thoren. [6b]Und auch das ist eitel. [7]Denn der erpresste Gewinn bethört den Weisen und den Charakter verdirbt Bestechung. [8]Besser ist der Ausgang einer Sache als ihr Anfang, besser ist ein Langmütiger als ein Hochmütiger. [9]Übereile dich nicht in deinem Sinn unmutig zu werden, denn (nur) im Busen der Thoren weilt Unmut. [10]Sprich nicht, wie ist es gekommen, dass die früheren Zeiten besser waren als die jetzigen, denn nicht ‘in’ Weisheit fragst du danach. [11]Gut ist Weisheit mit Besitz (verbunden) und ein Vorzug (liegt darin) für die, welche die Sonne sehen. [12]Denn ‘der’ Schutz der Weisheit ist ‘wie’ der Schutz des Geldes, aber der Vorzug der Erkenntnis liegt darin,

---

und betonend, dass das Trauerhaus dem Weisen, das Haus der Lust (vgl. בית המשתה in v. 2) dem Thoren lieb sei. Im Folgenden haben wir in c. 7 5. 6a. 7—10 eine zusammenhangslose Reihe von Sprüchen, wie solche Q[5] liebt s. o. S. 12. **5** גַּעֲרַת cs. von גְּעָרָה, was von moralischer Rüge auch Sp 13 1. 8 17 10 gebraucht wird. מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ LXX *ὑπὲρ ἄνδρα ἀκούοντα* »als wenn jemand anhört« st. מִשֹּׁמֵעַ. Die Lieder der Thoren stehen Am 8 10 im Gegensatz zur Qina. **6a** כִּי ist mit LXX und Bickell S. 15 zu tilgen. — קול steht von allen Arten von musikalischen und unmusikalischen Geräuschen. — Auch hier ein Wortspiel zwischen סִירִים Dornen (Nah 1 10 Brennmaterial) und סִיר Kessel (vgl. Ex 16 3) vgl. Casanowitz, Paronomasia 1894 S. 68. **6b** v. 6b ist eine von R[1] ganz gedankenlos hier eingeschobene Formel vgl. o. S. 12 A. 1. **7** כִּי deutet darauf, dass etwas ausgefallen ist. עשק sonst Bedrückung 5 7 hier der durch B. erlangte Gewinn. — יהולל Po. impf. von Wz. הלל vgl. מְהוֹלָל 2 2 und הוללות o. S. 17. Zu הולל betören vgl. Job 12 17. Jes 44 25. חכם ohne Artikel s. o. z. 3 15b. — ויאבד hier: vom moralischen Verderben; anders s. z. 3 6. — מתנה hier wie Sp 15 27 von Bestechungsgeschenken, *Σ ματθανα τουτέστι δῶρον,* wofür sonst gewöhnl. שחד, bei Jes 1 23 שלמנים. **8** Auch bei diesen beiden Halbversen lässt der Zusammenhang zu wünschen übrig. Diesmal hat sie aber Bickell zusammengelassen. Die Sprache weicht hier einigermassen von der des sonstigen Buchs Q ab und nähert sich der der Sprüche. So ראשית Anfang wie Sp 17 14 dafür Q[1] in 3 11 ראש, für אחרית Ausgang wie Sp 25 8 sagt, hat Q[1] in 3 11 סוֹף [doch 10 13 steht אחרית]. Für דבר Werk, Sache sagt Q מעשה, ענין. — Eine harmonistische Exegese könnte v. 8b mit v. 8a durch den Gedanken verbinden, dass der Langmütige in der Regel das Ende abzuwarten pflegt. ארך־רוח nur hier, st. des gewöhnlichen א׳ אפים Ex 34 6 etc. Zu אֶרֶךְ s. G-K § 93 hh. גבה רוח. גְּבַהּ cs. von גָּבֹהַּ 5 7; sonst gewöhnl. גבה לב Sp 16 5. *Σ ὑψηλοκάρδιος.* **9** אל תבהל s. z. 5 1. — רוח v. der Stimmung Ex 6 9. — כעוס unwillig werden Neh 3 33. כעס; nach v. 3. 4 bei Q[1] ist bei den Thoren mehr Lachen und Jubeln, aber bei den Weisen כעס (v. 3) zu finden. Q[5] ist darüber augenscheinlich andrer Ansicht. — ינוח vgl. Sp 14 33 בלב נבון תנוח חכמה. **10** Eine derartige Frage wie v. 10 würde Q[1] niemals weder gethan noch beantwortet haben, denn nach ihm sind alle Zeiten gleich schlecht. מה היה ש vgl. o. S. 16. הימים הראשנים Num 6 12 Zch 8 11. מֵאֵלֶּה st. מהימים האלה. מחכמה ist nach LXX *ἐν σοφίᾳ* ebenso P zu emendiren בחכמה. שאל על eine Frage über etwas thun Neh 1 2. **11. 12** Glosse von Q[3]. **11** a Zöckl. Now. K. Ruetschi »Weisheit ist so gut wie Vermögen« doch aus v. 12 geht hervor, dass Q[3] die Weisheit für besser hält. LXX *ἀγαθὴ σοφία μετὰ κληρονομίας*, P »besser ist Weisheit als Waffen«. — Der Text ist wahrscheinlich verderbt. **11** b Für לראי שמש führt Palm S. 19 classische Parallelen und allerdings findet sich ר׳ ש׳ nur hier, doch steht in Ps 58 9 חזה ש׳. **12** Einige: »im Schatten zeigt sich die Weisheit« und das soll heissen: es liegt im Wesen der Weisheit ein schirmender Schatten zu sein. Dann müsste בצל הכסף

'dass' die Weisheit ihren Besitzer am Leben erhält. [13]*Betrachte das Werk Gottes, denn wer kann grade machen, was er gekrümmt hat.* [14]*Am guten Tage sei guter Dinge und am bösen Tage, da beachte: auch diesen hat Gott ebenso wie jenen gemacht, aus dem Grunde, weil der Mensch nach seinem Tode nichts weiter erleben wird.*

[15]Alles (Beides) habe ich erlebt in den Tagen meines vergänglichen Daseins. Es giebt Gerechte, die trotz ihrer Gerechtigkeit umkommen und es giebt Ungerechte die trotz ihrer Schlechtigkeit es zu langem Leben bringen. [16]*Halte dich nicht allzu gerecht und geberde dich nicht übermässig weise. Warum willst du dich zu*

---

auch den Sinn haben: es liegt im Wesen des Geldes ein Schatten (Schutz) zu sein, was doch wohl schwerlich als das Wesen des Geldes gelten könnte. Wir möchten emendiren: כי צל החכמה כצל הכסף »der Schutz der Weisheit ist wie der Schutz des Geldes«. **12** b Aber die Weisheit macht Mittel ausfindig, wo das Geld versagt vgl. 9 15 Sp 4 10 JSir 31 12. Vor החכמה fehlt כִּי. Über den Objectssatz mit fehlendem כי vgl. G-K § 157 a. תחיה, gut Σ *διασώσει.* — Z. בעליה s. 5 10. 12. — **13** vgl. 1 15. Hierher verirrte Variante dieser Stelle von $Q^4$. ראה Hier nicht interj. sondern mit folgendem acc. verbunden. מעשה אלהים auch 3 11. 14 von der göttlichen Weltregierung. **14** Einschub von $Q^2$ vgl. o. S. 10 f. ביום טובה wörtl. am Tage des Guten, des Glückes, sonst יום טוב I Sam 25 8 vgl. o. S. 20. ביום רעה am Tage des Unglücks. יום ist stets masc. s. Albrecht in ZATW XVI, 47. LXX *ἐν ἡμέρᾳ ἀγαθωσύνης*, LXX *ΑΘ ἐν ἡμέρᾳ κακίας.* Da der Ausdruck im AT ähnlich ist bleibt der Gräcismus fraglich. — היה בטוב vgl. 2 1 ראה בט', 3 13 ר' טוב, 5 17 ראות טובה. Dieser Rat entspricht dem 3 22 5 17 von $Q^2$ gegebenen. — את זה לעמת זה s. o. S. 15 vgl. auch zu 5 15. — על דברת ש vgl. o. S. 15 und z. 3 18. ימצא wörtl. »finden, antreffen wird«. Z. אחריו vgl. z. 3 22 6 12 wo dieselbe sadducäische Ansicht vom Aufhören der Seele mit dem Leibe ausgesprochen wird. Gott sendet also nur während des Erdendaseins dem Menschen gute und böse Tage und beide muss er hinnehmen Job 2 10. Klassische Parallelen s. b. Palm S. 19.

c) *Die schlimmen Lebensfahrungen von $Q^1$* c. 7 15. 26—28 (?) 8 9. 10. 14. 16. 17. *α*) Der Mangel an Gerechtigkeit in der Weltregierung c. 7 15 8 9. 10. 14 (Episode von 7 26—28). **15** הכל sagt Q auch dann wenn nur eine Alternative vorliegt = alles beides vgl. u. v. 18. בימי הבלי s. o. S. 22. יֵשׁ s. ebda. — צדיק hier collectiv. אבד s. z. 5 13. — בצדקו st. ברעתו. בְּ vom begleitenden Umstande: bei, trotz vgl. בכל זאת Jes 9 20. — מאריך sc. ימיו s. 8 13, elliptisch auch Sp 28 7 *Α μακρύνων Σ μακρόβιος.* $Q^1$ bestreitet die deuteronomistische Vergeltungslehre, nach der früher gewaltsamer Tod Beweis der Sündhaftigkeit, Langlebigkeit Beweis der Frömmigkeit waren Job 21 7ff. Diese Polemik ist infolge der verschiednen Einschübe, die hier folgen, Fragment geblieben. **16** Zunächst fand $Q^2$ sich veranlasst gegen den überhand nehmenden Chasidäismus mit seinen öden Gesetzesdiscussionen und mit seiner Strenge und Peinlichkeit in der Gesetzeserfüllung zu polemisiren, welches Treiben durchaus nicht nach dem Sinne dieses lebenslustigen Sadducäers war s. o. S. 10. צדיק הרבה vgl. z. der adverbiellen Apposition G-K § 131 q. Sonst z. ה' s. o. S. 15. — תתחכם Hithp. öfter in die Bedeutung übergehend sich in einen Zustand versetzen, eine Rolle spielen z. B. התנבא den Propheten spielen wollen Ez 13 17 vgl. das arab. Muotanabbi. Hier: »den rabbinischen Gelehrten spielen wollen« vgl. G-K § 54 e St § 164, 4. — יותר hier adv. »übermässig« s. o. S. 15. — Zum kurzen Endvocal in ה' vgl. G-K § 54 k. — Über תשומם s. o. S. 14. Hitzig Ginsburg: »warum willst du vereinsamt stehen« was nicht aus Wz. שמם »wüst, zerstört sein« hergeleitet werden kann. Auchkonnte man sich in der That im ersten

*Grunde richten?* [17]*Handle nicht allzu ungerecht und sei kein Thor. Warum willst du vor der Zeit sterben?* [18]Gut ist es, dass du an diesem festhaltest und auch von jenem deine Hand nicht lassest, denn der Gottesfürchtige wird allem (Beiden) entgehen. [19]Die Weisheit verleiht dem Weisen mehr Kraft als zehn Gewalthaber, die in der Stadt sind. [20]Denn es giebt keinen gerechten Mann im Lande der (nur) Gutes thäte und niemals fehlte. [21]Auch nicht auf alle Worte, welche (die Leute) zu reden pflegen gieb Acht, damit du nicht deinen Knecht dir fluchen hörst. [22]Denn du wirst dir dessen bewusst sein, dass auch

---

vorchristlichen Jahrhundert durch pharisäischen Eifer wohl »zu Grunde richten«. Unter Hyrcan c. 105. Aristobul 104 und unter der blutigen Regierung des Alexander Jannaeus 104—78 war es rätlich den Gesetzeseifer nicht allzusehr herauszukehren. Dem Sadducäer opponirt aber in v. 17 sofort der Chasid mit der Drohung, dass Gesetzesverachtung den Zorn Gottes reizen werde. אל תרשע im Gegens. zu אל תהי צדיק v. 16 weist auf eine Zeit, in der man in Israel angefangen hatte sich in רשעים und צדיקים zu scheiden. — סכל, sonst Gegens. zu חכם 2 19 vgl. סכלות und חכמה 2 3. 12f., steht hier als Synonymon von רשע im Sinne des bh נבל Job 2 10 etc. — בלא עתך Das Sterben vor der Zeit, der frühe Tod ist Strafe der רשעים Ps 55 24 102 25. **18** Zwischen Q² und Q⁴ sucht nun Q⁵ zu vermitteln. טוב אשר s. o. S. 16. — תאחז ב vgl. Dtn 32 41. אל תנח מן *ΑΣ μὴ ἀφῇς, Θ μὴ ἀνῇς* vgl. z. 2 18 5 11 10 4 11 6. — Der ירא אלהים ist der *Ἀσιδαῖος* in I Mak 7 13 II Mak 14 6, der in seiner vermittelnden Richtung zwischen allzu strenger Gesetzesbeobachtung der Pharisäer und Vernachlässigung der Sadducäer sich durch die Gefahren der Zeit hindurchwand. Die aurea mediocritas Palm S. 19 liegt hier fern. יצא c. acc. Gen 44 4 Jer 10 20; im spätjüdischen Sprachgebrauch = von Verschuldung, Verantwortung frei aus gehen Berach 2 1 vgl. m. nh Gr. § 85c. כלם allem Beiden s. z. v. 15. — Die Fortsetzung des Gedankens von Q⁵ v. 20—22 wird durch einen Einschub von Q³ von v. 18 losgerissen. Die Glosse v. 19 ist hier nach oben ganz zusammenhangslos, nach unten hängt sie ganz gut mit c. 8 1 zusammen. תעז wörtl. »erweist sich kräftiger für den Weisen«. — עשרה שליטים die Zahl von 10 Gewalthabern erscheint etwas stark. P ändert deshalb auch בעיר in ܒܡܕܝܢܬܐ. Del. denkt an 10 Archonten, Hitz. Zöckler an 10 Garnisonoffiziere, andere Vorschläge b. Palm S. 19f. Die Zahl dürfte blos rhetorisch sein wie in 6 3. 6. ש' ist kein Amtstitel sondern allgemeine Bezeichnung eines Mächtigen. Zu שלט vgl. 2 19 5 18 6 2. **20** In v. 20 setzt Q⁵ seine Betrachtungen fort. Die Übertreibung der gesetzlichen Anforderungen kann nach seiner Meinung zu nichts führen. Denn vor jeder Verfehlung sich zu bewahren ist unmöglich Ps 19 13 Sp 20 9. אדם des Nachdrucks wegen vorangestellt, statt אין אדם 8 8 vgl. z. den Formeln mit אין o. S. 22. — Zu אדם = *τις* 2 21 vgl. איש 6 3 etc. — יעשה טוב der Gegens. fordert die Einschiebung eines »nur«. Die andere Menschenklasse, die gar nichts Gutes that, war nach Ps 14 3 häufiger. Gutes thun heisst das Gesetz beobachten. Anders war es 3 12. — יחטא milder als תרשע in v. 17. **21** v. 21 und 22 sind ein selbständiges Spruchpaar. Mit v. 20 verknüpfen es LXX *ἀσεβεῖς* und P. ܪ̈ܫܝܥܐ hinter ידברו einschiebend. Letzteres inpersonell vgl. G-K § 144f.; zur Bedeutung des impf. vgl. G-K § 109g. אל תתן לב' s. o. S. 17. אשר לא damit nicht s. o. S. 17. — מקללך wörtl. »als deinen Verflucher«. Zum pt. beim verbo finito s. Ew. § 284b. Den Fluchenden zu hören war nicht blos verdriesslich. Man fürchtete den in dem Fluche steckenden Gottesnamen und seine Wirkungen vgl. Ri 17 2. **22** גם gehört dem Sinne nach zu ידע לבך; z. Verstellung der Partikel vgl. Job 2 10. Vielleicht ist aber das erste גם als Dittographie zu tilgen. פעמים רבות vgl. Ps 106 43; auch פ' ר' ist des Nachdrucks wegen vorangestellt, dem Sinne nach gehört es zwischen אתה und קללת. — ידע hier im Sinne des fut. exact. »Dein Herz wird erkannt haben« von einer zweifellos bereits eingetretnen Thatsache s. G-K § 106n. LXX Σ *πονηρεύσεται* lesen ירע. אשר als Partikel des Objectssatzes

du mehrere Male andern geflucht hast. — [23]*Alles dies habe ich versucht mit Weisheit; ich dachte ich will weise werden, doch sie blieb fern von mir.* [24]*Fern ist, was da ist und tief ja tief, wer kann es erreichen?* [25]*Ich wandte mich hin und her und ʿrichteteʾ meinen Sinn darauf zu erkennen und zu erspähen und aufzusuchen Weisheit und feste Ergebnisse und einzusehen, dass Frevel Thorheit ist und dass Narrheit Tollheit ist.* [26]Und bittrer als den Tod fand ich das Weib, denn sie ist ein Fangnetz, und ihr Herz ist ein Garn, Fesseln sind ihre Arme. Wer Gott wohlgefällt, der entrinnt ihr, aber der sich Verfehlende wird von ihr gefangen. [27]Sieh das habe ich ausfindig gemacht spricht der Weisheitslehrer, eins zum andern fügend, um ein Ergebnis zu erlangen: [28]Was ich gesucht habe immerfort und nicht gefunden habe, ist dies. Einen Mann (zwar)

---

s. o. S. 16. In LXX steht noch *καὶ καθόδους πολλὰς κακώσει καρδία σου.* Doppelte Übersetzung. In v. 23—25 erkennen wir einen Einschub von Q⁴, der aber nur fragmentarisch erhalten ist. Er erzählt, wie er sich in die Erforschung der Weisheit versenkt habe. Obwohl sie in ihren letzten Tiefen ihm unergründlich geblieben sei, habe er doch so viel erkannt, dass der die Gesetze Gottes verachtende Frevel eine Raserei zu nennen sei. **23** Worauf das כל זה zurückweist, ist infolge des fragmentarischen Charakters dieses Stücks nicht ersichtlich. נסיתי בחכמה. — vgl. 2 1 אנסכה בשמחה *Σ ὑπέλαβον σοφὸς γενέσθαι.* אמרתי z. Einführung der direkten Rede 6 3. 10. 15. Z. אחכמה s. o. S. 15 vgl. auch z. 2 15. 19. — היא zurückweisend auf בחכמה. **24** רחוק וג״ vgl. zu den Maassen der Weisheit Job 11 8. 9 28 14. Z. מה ש s. Einl. S. 14. — ועמק עמק Z. Verstärkung der Begriffe durch Wiederholung vgl. G-K § 123e 133k. — ימצאנו So auch von der Weisheit מצא Job 32 13. — **25** Z. סבותי S. o. S. 22. ולבי Winckler em. S. 352: בלבי. Besser wohl zu schreiben nach v. 17 ואתנה לבי. לדעת 1 17 ist hier verstärkt durch ולתור s. darüber z. 1 13 vgl. 2 3. Z. Gräcismus s. o. S. 20 z. Häufung der Synonyma s. o. S. 22f. — Vor בקש ist לְ aus Versehen ausgefallen, sonst s. z. 3 6. 15. חכמה וחשבון s. o. S. 22. Winckler will חשבון tilgen, wogegen die bei Q beliebte Paarung der Synonyma spricht; vgl. zur Bedeutung o. S. 17. — לדעת וג״ mit folgendem Objectssatz unter Ellipse von כי s. o. S. 16. — Wovon Q¹ in 1 17 2 12 gesagt hatte, dass er sich vergebens darum gemüht hätte, nämlich den wirklichen Unterschied von Weisheit und Thorheit ausfindig zu machen vgl. o. z. 1 17, das behauptet Q⁴ mit der Leichtigkeit, womit dem beschränkten Dogmatiker alle Rätsel sich zu lösen pflegen, gefunden zu haben; ihm ist ganz einfach die Gesetzesübertretung (רֶשַׁע) Thorheit und diese Narrheit eine Raserei, durch die sich der Mensch nach v. 17 den Tod zuzieht vgl. Wsh 1 15. 16. Z. כֶּסֶל s. o. S. 18. Zur Orthogr. s. Baer qu. v. 65, doch in Ps 49 14 כֵּסֶל. Eine Bildung vieler Metathesen vgl. כ׳ und כסיל 4 5. 13 5 2. 3 u. ö. mit סָכָל 7 17 סֶכֶל 10 6 סכלות in u. Verse u. o. v. 26—28 ist vielleicht ein Q¹ zugehöriges Stück. Es passt sehr gut zu seinem Pessimismus obwohl es sonst nicht seine Art ist private und persönliche Erfahrungen mitzuteilen, sondern seine Beobachtungen sich mehr in allgemeinen Zügen bewegen. **26** Z. מוצא אני vgl. o. S. 14. 15. — מצודים vgl. מצוד° G-K § 124e *Α παγίδες*, bei Meidani 25, 45 heissen die Weiber Schlingen des Teufels. — חרמים vgl. Ez 26 5. Über אסורים vgl. z. 4 14. — טוב לפני וג״ vgl. 2 26 *Σ ἀρεστὸς τῷ θεῷ.* וחוטא vgl. o. S. 14. Z. Gedanken vgl. 2 26. **27** Z. מצאתי s. o. S. 22. אמרה קהלת zu emendiren: אמר הקהלת s. o. § 1 der Einl. Hier auch beim Athnach קֹהֶלֶת. — אחת לאחת eins zum andern von seinen Beobachtungen und Erfahrungen fügend. Z. חשבון s. o. z. v. 25. Das Resultat wird im folgenden Verse mitgeteilt. **28** אשר וג״ wörtl.: »was gesucht hat meine Seele«. עוד hier = dauernd, anhaltend vgl. Rt 1 14. אדם = der Mann. Gräcismus s. o. S. 21. בִּקְשָׁה. S. Baer qu. V. 65 über ק mit Raphe. — אשה. Niedere Schätzung des Weibes ist auch sonst im AT, wo es der versuchlichere

habe ich unter Tausend gefunden, aber ein Weib habe ich unter allen diesen nicht gefunden. [29]*Dies allein siehe habe ich gefunden, dass Gott die Menschen grade geschaffen hat, sie aber suchen viele Ränke.* 8 [1]Wer ist wie der Weise und wer versteht die Deutung der Dinge? Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Angesicht, doch der ‘frech’ von Miene ist wird ‘gehasst’. [2]*Ich ‘sage’: das Gebot des Königs beachte, doch betreff eines Gott (zu leistenden) Eides ‘lass dich nicht übereilen’.* [3]*Geh von ihm weg, bleib bei einer schlimmen Sache nicht da, denn alles, wozu er Lust hat, setzt er durch.* [4]*Deshalb weil das Wort des Königs die Gewalt hat. Denn*

---

Teil ist und zur Sklaverei degradirt wird Gen 3 Job 2 9f.; dasselbe Urteil im Judentum JSir 25 18—30 I Tim 2 14 vgl. auch m. Philo v. Alexandria 1875 S. 189 f. 401. Palm S. 20 A. 53. Essenismus liegt nicht in diesem Urteil; Verachtung des Weibes ist nicht Verwerfung der Ehe vgl. Schürer Gesch. II, 477. בכל־אלה wie Jos 14 15 Ps 94 8 = מכל אלה. אלה kann nicht auf die eben erwähnten tausend Männer gehen, unter denen er kein Weib zu finden erwarten konnte, sondern drückt allgemein die Beziehung aus »unter eben so viel solchen Weibern«. **29** Eine von Q[4] an die Betrachtung von Q[1] angeschlossene Bemerkung allgemeiner Art. Er fügt dem von Q[1] über die Weiber Ausgeführten hinzu, dass überhaupt die Menschen in Bezug auf moralische Eigenschaften viel zu wünschen übrig lassen. לבד ראה verschobene Wortstellung wie sie bei ראה, הנה vgl. 1 16 (אני ה') öfter vorkommt. — ישר brav, ehrlich I Sam 29 6. Z. חשבנות s. o. S. 19. Das Wort ist masc.; sg. lautet חִשָּׁבוֹן° vgl. St § 320 b A. Cap. **8, 1** Einschub von Q[3] Preis der Weisheit vgl. o. S. 11. Dem Inhalte nach gut an 7 19 anschliessend s. d. Dort war der Weise stärker geschildert als 10 Gewalthaber. Darauf passt gut die Frage: »Wer ist wie der Weise etc.». כהחכם Unterlassene Synkope des Artikels vgl. z. 6 10 10 3 G-K § 35 n. — פשר s. o. S. 18. תאיר פניו lässt ihn hell, freundlich blicken. — עז פניו bei Kautzsch-Ruetschi: »die Rohheit seines Angesichts«. Besser nach LXX *ἀναιδὴς προσώπῳ αὐτοῦ* zu lesen: יַעֵז פ' »wer frech ist von Angesicht«. — Z. ישנא s. o. S. 14 Winckler emendirt יְשַׁנֶּה »Rohheit entstellt sein Antlitz«. Besser nach LXX *μισηθήσεται* P. ܢܣܬܢܐ zu emendiren: »יִשָּׂנֵא« Der Freche wird verhasst vgl. JSir 13 24 *καρδία ἀνθρώπου ἀλλοιοῖ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* Del. Gesch. der jüd. Poesie S. 205 fr. 38 לב אדם ישנא פניו Klassische Parallelen s. b. Palm S. 21. **2** Weiterer Einschub von Q[4] v. 2—7. 8?, dem derartige Einschärfungen religiöser Pflichten zugehören vgl. z. 4 17 5 1ff. Besonders verrät sich Q[4] in 8 5. Vor אני ist אמרתי nach 2 1 etc. zu ergänzen. פי מלך שמר so nur hier, sonst bh ש' דבר, ש' מצוה vgl. v. 5, ש' חק und dgl., doch das Gegenteil עבר פי יהוה kommt vor Num 14 41. — על דברת s. z. 3 18. Die Stelle ist gewöhnlich so verstanden als liege darin eine Mahnung das Gebot des Königs besonders auch um des ihm geleisteten Treueides zu erfüllen und von einigen auf den von Ptolemaeus Lagi den Juden abgeforderten Unterthaneneid bezogen (Joseph. antt. XII, 1). Viel besser aber wird der Sinn, wenn man אל־תבהל von v. 3 ans Ende von v. 2 zieht und den Vers so versteht, dass im allgemeinen dem Könige gehorsam zu sein darin empfohlen wird, doch mit der Warnung sich von diesem in keiner Weise zu einer Handlung übereilen zu lassen, die mit dem Gott geleisteten Eide in Widerstreit steht. In solchen Fällen soll man, wie es v. 3 heisst, schnell hinweggehen von seinem Angesichte. **3** Die gewöhnliche Übersetzung, welche den Text unverändert lässt »geh von ihm nicht übereilt fort« (K. Ruetschi) ist sinnwidrig. Denn in dem vorliegenden Falle war im Gegenteil die grösste Eile zu raten, da nach v. 3 b ja garnicht daran zu denken ist, den König andern Sinnes zu machen. — תעמד Zu ע' dableiben, verweilen s. Gen 19 17 II Sam 2 23. יעשה etwas durchsetzen vgl. z. 2 2b. **4** באשר s. z. 7 2. שלטון hier als adj. »gebietend« s. S. 18. *Σ ἐξουσιαστικόν*, Bildung auf ון s. o. S. 14. — מה תעשה Form der tadelnden Frage vgl.

*wer darf zu ihm sagen: was machst du?* [5]*Wer das Gottesgebot befolgt, wird nicht um schlimme Dinge sich kümmern, vielmehr auf Zeit und Gericht wird der Sinn des Weisen achten.* [6]*Denn für jede That giebt es Zeit und Gericht, denn die Sünde des Menschen lastet auf ihm.* [7]*Denn er weiss nicht, was geschehen wird, denn wer sagt ihm, wie es geschehen wird.* [8]*Kein Mensch hat Gewalt über den Wind, so dass er den Wind einsperren könnte und ebensowenig kann jemand über den Tag (seines) Todes gebieten, noch giebt es Entlassung im Kriege, noch lässt der Frevel seinen Thäter frei.* [9]Alles dieses habe ich gesehen, indem ich meine Aufmerksamkeit auf alles Thun richtete, das unter der Sonne geschieht in einer Zeit, wo ein Mensch über den andern Gewalt gewann ihm ʿLeid zuzufügenʾ. [10]Und danach sah ich Ungerechte begraben (werden) ʿ. . . .ʾ, aber von der heiligen Stätte mussten die fortziehen und gerieten in der Stadt in

---

Job 9 12. — Zu v. 4a ist aus v. 3b zu ergänzen יעשה: deshalb weil des Königs Wort die Macht hat, wird er es durchsetzen. **5** Bei שומר מצוה kann nicht des Königs Gebot gemeint sein, denn dagegen spricht das Folgende, es steht vielmehr hier im Gegensatz zu פי מלך 'ש v. 2 von dem der Gottes Gebote hält (המצוה Dtn 5 28 7 11 = מצות אלֹהים Esr 10 3) Ein solcher wird sich nie in unrechte Dinge einlassen. Vielmehr wird er sagen: רע לא ארע Ps 101 4 (ich mag nichts vom Unrecht wissen). — Das 2te ידע = auf etw. achten vgl. Rt 3 4. Zur Monotonie des Ausdrucks s. o. S. 22. — Zu עת ומשפט s. o. 23. LXX *καιρὸς καὶ κρίσις*. **6** חפץ hier wie מעשה s. o. S. 19. Der Gedanke ganz dem von 3 17b (Q[4]) entsprechend. רעת גו'' *Σ κάκωσις*; LXX *Θ γνῶσις* lasen דעת. Zu רַבָּה s. 6 1. **7** Der Gedanke von 6 12 (Q[4]) ist hier anders gewendet. — Das feste Vertrauen auf die göttliche gerechte Weltregierung und der feste Glaube an das Gericht, welches Gott immer wieder im Laufe der Zeiten abhält, wird den Frommen vor jeder üblen That bewahren (v. 5. 6) denn da er nie weiss, wann Gott das Gericht abhalten wird, so wird er sich auch nie dem Leichtsinn überlassen (v. 7). **8** Wie das Gericht so kann auch der Tod als Strafe für die Sünde (v. 6) schnell hereinbrechen. Den kann der Mensch ebensowenig abhalten, als er den Wind einsperren kann. שליט ברוח wörtl. er ist kein Gebieter über den Wind. Z. Constr. mit בְּ vgl. die Analogie von שָׁלַט mit בְּ 2 19. לכלוא. — לְ z. Einleitung des Folgesatzes s. o. S. 16. Z. Sache vgl. Gen 8 2 wo Jahve den Regen verschliesst. שלטון vgl. o. z. 4. — משלחת. Gesetzlich gab es in Israel eine solche Entlassung Dtn 20 5—8 I Mak 3 56, aber in der griechischen Periode spürte man wohl später nicht viel von diesen Privilegien. — Zu יְמַלֵּט vgl. Jes 34 15. Z. בעליו s. z. 5 10. 12. Z. Ausdruck vgl. אנשי רֶשַׁע Job 34 8. — »Alles dieses« (v. 9) — kann unmöglich auf das eben Ausgeführte zurückweisen, dagegen finden sachliche Berührungen zwischen v. 9. 10 und den c. 9 15 berichteten Erfahrungen von Q[1] statt. Wie in 7 15, so klagt er hier in v. 10 über die unbegreifliche Ungerechtigkeit, die im Loose der Frommen und der Gottlosen hervortrete. — Es ist eine Periode der Gewaltherrschaft, in der die Frommen von den Gottlosen völlig unterdrückt werden und das reine Widerspiel einer gerechten Weltordnung aufgeführt wird. **9** ונתון gerundivische Construction st. ונתתי, haec omnia vidi et quidem animadvertendo G-K § 113k. Sonst z. נתן לב לְ s. o. S. 17. — עת אשר Partikel zur Bestimmung des Zeitpunktes s. o. S. 17. Zur Construction vgl. מְקוֹם ש 1 7. — שלט mit בְּ im Sinne des Vergewaltigens s. o. z. v. 8 u. 2 19. — לרע לו. Nach LXX *τοῦ κακῶσαι αὐτόν* zu emendiren לְהָרֵעַ לו vgl. Gen 19 9. **10** בכן in gleicher Weise, geht über in die zeitliche Bedeutung: »danach« Est 4 16 vgl. G-K § 119ii. Danach, d. h. nachdem sie zahlreiche solcher Gewaltthaten verübt hatten, erlangten sie noch hohe Ehren. Bickell S. 13 will geradezu emendiren כבֵדים oder נכבדים, doch auch LXX hat *εἰς τάφους εἰσαχθέντας* und P. ܡܩܒܪܝܢ. Wie viel Wert darauf gelegt

Vergessenheit, welche das Rechte thaten. Auch das ist eitel. [11]*Weil nicht eilends vollstreckt wird der Urteilsspruch über die schlechte That, deshalb wächst die Neigung der Menschen Böses zu thun.* [12]*(Und ebenso) weil (mancher) Sünder Böses thut ʽvon jeherʼ und er ihm Aufschub gewährt; obwohl ich wohl weiss, dass Gutes geschieht den Gottesfürchtigen, die sich (wahrhaft) vor ihm fürchten.* [13]*Und dass Gutes nicht wird dem Ungerechten zu Teil werden und dass er nicht wird dem Schatten gleich seine Tage verlängern, weil er sich nicht vor Gott fürchtet,* [14]Es ist etwas Eitles, das auf Erden geschieht, (nämlich), dass es Gerechte giebt, die das trifft, was dem Thun der Ungerechten entspricht und dass es Ungerechte giebt, die das trifft,

---

wurde, haben wir z. 63 gesehen. Zur Constr. ראיתי ... קברים vgl. 721 תשמע ... מקללך. — ובאו scheint eine vom Rande, wo zur Erklärung ובאו בשלום beigeschrieben war (vgl. Jes 572), unvollständig in der Text herübergenommene Glosse zu sein und ist als solche zu tilgen. — וּמְמְּקוֹם entweder falscher st. cs. der Massora vgl. G-K § 128w A. 1 oder TF. Es ist zu lesen entweder וּמִמְּקוֹם קדוש oder וּמִמְּקוֹם מִקְדָּשׁ Jes 6013 oder was am einfachsten wäre וּמִמְּקוֹם קָדֹשׁ Lev 1413, wobei nach dem Folgenden an die Stadt Jerusalem zu denken ist. — יהלכו »sie mussten fortziehen« = יגלו Sie mussten im unreinen Lande sterben Am 717. — וישתכחו vgl. o. S. 15. LXX ἐπῃνέθησαν lasen וישתבחו. Danach will Winckler S. 253 emendiren: »und sie waren gewandelt indem sie sich brüsteten [auf die רשעים bezogen] in der Stadt wo sie so gehandelt hatten«. Welch kümmerlicher Inhalt wird hier der Textkritik verdankt! *ΑΘ ἐκαυχήσαντο* lasen וַיִּשְׁתַּבְּחוּ. Der ganze schöne Gegensatz wird dadurch zerstört. בעיר = בעיר הקדש vgl. II Reg 1120 Mch 69 etc. — כן עשו richtig schon *Σ ὡς δίκαια πράξαντες.* An welche Vorgänge Q[1] hier denkt ist unklar. Die Ereignisse von I Mak 138 liegen zu weit zurück. Auch handelte es sich in unserm Falle nur um einzelne Familien, die vertrieben wurden, was wohl öfter vorgekommen sein mag. Ebenso haben sich *παράνομοι* gewiss öfter Erbbegräbnisse errichtet vgl. Jes 2216. Hier fühlt sich nun sofort wieder Q[4] bewogen eine Rechtfertigung der in v. 9. 10 angegriffnen gerechten Weltregierung einzuschieben v. 11—13. **11** נַעֲשָׂה von den Massorethen auf הָרָעָה bezogen, doch die Verbindung mit פתגם liegt näher und daher נַעֲשָׂה zu lesen vgl. auch K. Albrecht in ZAT XVI, 115. Über פתגם z. Orthographie s. Baer qu. V. 66; sonst s. S. 18. Z. עשה Nif. v. Urteilssprüchen: »ausgeführt werden« vgl. Est 91. מַעֲשֵׂה הרעה wörtl.: »die That des Bösen«. Z. מהרה s. 412. — על כן Folgerungspartikel s. o. S. 16. מלא wörtl.: es füllt sich an, es schwillt das Herz des Menschen (und treibt sie) Böses zu thun. בהם pleonastisch neben בני אדם vgl. das pleonastische לָהֶם in 111, לוֹ 518 (hier wegen Änderung der Construction). Diese Betrachtung wird auch angestellt in Ps 739—11 943ff. 1253. **12** Z. חטא s. o. S. 14. — מְאַת Ew. § 269b. 279e = מאה פעמים. Da würde doch wie in 63 מאה geschrieben sein. Es ist mit Bickell S. 13 zu emendiren מֵאָז vgl. LXX *ἀπὸ τότε.* ומאריך sc. אפו vgl. *ΣΘ μακροθυμίας γενομένης αὐτῷ.* Dieselbe Ellipse Sp 1911 »weil er (Gott) ihm gegenüber seinen Zorn hinausschiebt«; anders war מ' 715. Z. כי גם s. o. S. 16 יודע אני אשר vgl. S. 15. — יהיה טוב ל mit diesem deuteronomistischen Trost Dtn 624 etc. trösteten sich immer wieder aufs Neue die Chasidim Ps 3737 u. a. und so auch hier Q[4], während Q[1] längst eingesehen hat, dass es damit nichts ist c. 41—3 810b. — ייראו z. Orthographie vgl. o. z. 314; zur Tautologie s. o. S. 22. Now. führt hiezu I Tim 53 an. — Z. Gedanken von v. 12b vgl. Wsh 216. **13** v. 13 setzt den Gedanken von v. 12b fort. Z. מאריך ימים vgl. 715. — Dem Schatten gleich sind sonst die flüchtigen Tage des Menschen 612 vgl. Job 89 142 u. o. besonders auch die Tage des Gottlosen Sp 1027 Job 208 u. a. Hier aber ist das Bild des am Abend sich längenden Schattens Gleichnis des immer länger werdenden Lebens. **14** v. 14 schliesst vollkommen gut an die Ausführung von Q[1] v. 9. 10 an. Z.

was dem Thun der Gerechten entspricht. Da sprach ich auch das ist eitel. [15] *Und ich lobte die Freude, weil es nichts Gutes giebt als essen und trinken und fröhlich sein und das möge ihn begleiten in seiner Mühsal die Tage seines Lebens hindurch, die ihm Gott gegeben hat, unter der Sonne.*

[16] So oft ich meinen Sinn darauf richtete Weisheit zu erkunden und das Geschäft zu verstehen, das auf Erden geschieht — denn weder bei Tage noch bei Nacht sieht (man) Schlaf in seinen Augen —. [17] Dann erkannte ich als den ganzen Plan Gottes, dass der Mensch nicht soll ergründen können das ganze Thun, das unter der Sonne geschieht, indem der Mensch sich immerfort abmüht das zu suchen und es doch nicht findet. Denn auch wenn der Weise denkt es zu erkennen, so kann er es doch nicht ausfindig machen. 9 [1] *Denn alles dieses nahm ich mir wohl zu Herzen und alles dies zu erforschen (strebte ich), dass (nämlich) die Gerechten und die Weisen und ihre Werke in*

---

יש vgl. o. S. 22. אשר מגיע וג׳. Zu הגיע mit אֶל־ vgl. Est 926 wörtl. »auf welche (ein Geschick) entsprechend dem Thun der Ungerechten trifft«. *Σ οἷς συμβαίνει κατὰ τὰ ἔργα.* Z. מעשה »Handlungsweise« vgl. Jon 310 Mch 616 etc. **15** Diese Folgerung konnte Q[1] nicht ziehen, für den dieser Trost nicht bestand s. o. S. 7 vgl. bes. 74, und der nicht die Freude lobt, sondern den Tod c. 42 und das Klagehaus 72 und das mürrische Gesicht 73. Wohl aber passt sie zu den Anschauungen von Q[2] s. o. S. 10. — ושבחתי אני vgl. o. S. 16. — Z. אין טוב . . . כי אם s. o. S. 16. 22. — לשמחה dafür 224 הראה את נפשו טוב, 312 ראה ט׳, 517 ראה טובה. Z. ילונו s. o. S. 15. *Θ συμπορεύεται αὐτῷ.* — בעמלו vgl. 224 517. ימי וג׳ s. o. S. 22.

*β*) Das vergebliche Weisheitsstreben v. 16. 17. In v. 16. 17 setzt Q[1] wieder seine pessimistischen Betrachtungen fort (vgl. o. S. 58 die Disposition), jetzt zu seinem andern Lieblingsthema vom vergeblichen Streben nach Erkenntnis übergehend vgl. o. S. 6. 7. **16** Z. כאשר vgl. o. S. 17. נתתי וג׳ s. o. S. 17. לדעת vgl. 117. לראות vgl. 212. — אשר נעשה וג׳ vgl. o. v. 14. — Mit כי wird ein Zwischensatz eingeschoben der die Ruhelosigkeit dieses Strebens schildert, ein Zug den Q[1] auch sonst hervorhebt 48 59. 11. 23. — Der Nachsatz kommt erst v. 17. — Zu שנה וג׳ führt Palm S. 21 classische Parallelen an. Doch Ähnliches steht auch Gen 3140. Der rätselhafte Trieb des Menschen immer und immer wieder nach Wahrheit zu forschen, obwohl das Bemühen doch stets erfolglos bleibt, gab dem Q[1] den Schlüssel zum Verständnis der göttlichen Absicht, die dahin ging, dass der Mensch eben die Wahrheit, die Gott sich allein vorbehalten hatte, nicht finden sollte. מעשה אלהים von einem göttlichen Vorhaben auch Jes 519 1012 2821. — המעשה אשר וג׳ bezeichnet den Weltlauf nach seinen innersten Gründen. למצוא vgl. 724. 27—29. Z. בשל אשר s. o. S. 16. 19. יעמל . . לבקש vgl. z. Construction 211 und z. בקש 728. יאמר sc. בְּלִבּוֹ vgl. 21 etc. לדעת sc. המעשה. — לא יוכל mit לְ c. inf. 18. 15 610 713.
Cap. 9. In c. 91 setzt Q[1] seine Polemik gegen die von Q[1] ausgegangene Bemängelung der göttlichen Weltregierung fort vgl. c. 810—13. Die Gerechten sind in Gottes Hand. — **1** נתתי וג׳ Hier sind die beiden Phrasen נתן אל לב sich etwas zu Herzen nehmen und נתן לב mit לְ c. inf. sich etwas vornehmen in einander geflossen. Es ist daher vor לבור zu ergänzen ונתתי לבי. Zu לבור s. o. S. 14. — Zum folgenden את כל זה vgl. G-K §115a. Zur Zusammenstellung von הצדיקים und החכמים vgl. z. 716. Z. עבדיהם s. o. S. 18. 20. — גם אהבה וג׳ ist als Apposition zu עבדיהם zu verstehen: ob ihre Werke Liebe oder Hass

*Gottes Hand (sind). Ob's Liebe ob's Hass sein wird, das wissen die Menschen nicht. Alles was vor ihnen liegt ist ʿDunstʾ.*

[2]ʿ. . . . . ʾ Alle (haben) dasselbe Geschick: der Gerechte und der Ungerechte ʿʾ der Reine und der Unreine, der Opfernde und der der nicht opfert. Wie dem Guten so geht's dem Sünder, dem der den Eid leistet wie dem der sich vor dem Eide scheut. [3]Das ist etwas Schlimmes bei Allem, was unter der Sonne geschieht, dass Allen dasselbe Geschick (wird) und dass auch das Herz der Menschen von Bösem erfüllt ist und dass Raserei in ihrem Herzen ist in ihrem (ganzen) Leben und ʿsein Ausgangʾ (führt) zu den Toten. [4]*Denn (nur) bei dem der, zugesellt ist zur Gesamtheit der Lebendigen, ist noch Hoffnung; denn vom lebendigen Hunde (gilt's), dass er besser ist als ein*

---

sein werden d. h. zum Ausdruck bringen werden. Auf Liebe und Hass ist kein besondrer Nachdruck zu legen. Mit diesen Gegensätzen soll nach der Weise des bekannten Hebraismus wie bei »Gutes und Böses erkennen« der allgemeine Gedanke »wie sie auch immer beschaffen sein mögen« ausgedrückt werden. — הכל לפניהם Nach Σ *τὰ πάντα ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἄδηλα* LXX *τὰ πάντα πρὸ προσώπων αὐτῶν ματαιότης* hat der Text von v. 1 (Schluss) ursprünglich gelautet: הכל לפניהם הֶבֶל. Das Letztere ist aus Versehen in v. 2 hineingezogen und in הכל verwandelt und hat da die unmögliche Wendung הכל כאשר לכל veranlasst wozu der Glossator etwa יקרה 2 14 oder מגיע 8 14 suppliren wollte. Wenn in v. 2a כאשר gestrichen wird, so ist alles in Ordnung. Es beginnt dann v. 2a לכל מקרה אחד (wie umgekehrt v. 3).

**E. Fünfte Ausführung des Thema's von c. 1, 2 bei $Q^1$. Polemik gegen die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung** c. 9 2. 3. 5. 6 und 10 5—7. **2** Mit voller Schärfe stellt $Q^1$ die These voran, dass nicht sittliche Gründe sondern ein blosses Naturgesetz den Weltlauf regele und zerstört besonders den jüdischen Wahn, als bringe die Gesetzesbefolgung dem Frommen eine Art Immunität Unglücksfällen und Leiden gegenüber. Dagegen wendet sich wieder besonders Wsh 3 1ff. 4 7 5 15—25. Z. מקרה s. o. z. 2 14b 3 19. Z. Gedanken vgl. bes. 2 14b. — לטוב mit Bickell S. 14 als Variante des folgenden כטוב zu streichen. — לאשר איננו זובח weist auf eine Zeit, wo dergleichen innerhalb des Judentums vorkam; vgl. bei Schürer Gesch. II, 477 die wegen Verweigerung des Tieropfers vom Tempel ausgeschlossenen Essäer. — אשר שבועה ירא Eidesweigerung kam aus religiöser Scheu im späteren Judentum vor. In Zch 5 3 wird der נשבע auf eine Stufe mit dem Diebe gestellt vgl. Mt 5 34, über die Eidweigerung der Essäer s. Leimdörfer S. 37. Ähnlich ist die Scheu vor Gelübden 5 1. 3—5, vor Flüchen 7 21. Del. erinnert an das יְרֵא חֵטְא der Mischna. — Zu der rhetorischen Aufzählung der Antithesen vgl. o. S. 21. **3** רָע = ענין רע 1 13 4 8. בכל אשר וג'' vgl. zu diesen Formeln o. S. 65. מקרה אחד לכל wie v. 2a. מלא רע $Q^1$ ist der Ansicht von Gen 6 3 und nicht der Meinung von $Q^4$ in c. 7 29. אחריו würde nach Analogie von 2 12. 18 3 22 6 12 7 14 den Sinn ergeben: »und nach seinem Tode geht's zu den Toten«. Es ist daher nach Σ *τὰ δὲ τελευταῖα αὐτῶν εἰς νέκρους* zu emendiren וְאַחֲרִיתוֹ »sein (des Menschen) Ausgang« vgl. Ps 37 17. **4** In v. 4 schiebt der lebenslustige $Q^2$ eine Glosse dazwischen, einen Vers der unmöglich von $Q^1$ geschrieben sein kann, da dieser nach 4 2 die Toten für glücklicher hält als die Lebenden. מי אשר s. o. S. 13. — יְבֻחַר Kt giebt keinen Sinn, daher Qr יְחֻבַּר Baer qu. v. 66. — Kamphausen's Emendation יִבָּחֵר verträgt sich nicht mit dem folgenden אֶל־. — בטחון hier vom Vertrauen in die Zukunft = תקוה bei Job 14 7. לכלב חי de cane vivo (dicitur) vgl. G-K § 143e. Haupt vergleicht arab. »la«, assyr. »lu« vgl. auch Budde ZAT IX, 156 zu Jes 8 1. **5** Mit v. 5 knüpft

*toter Löwe.* [5]Denn die Lebendigen wissen, dass sie sterben werden, aber die Toten wissen überhaupt nichts und einen Lohn haben sie auch nicht weiter, denn die Erinnerung an sie wird vergessen. [6]Sowohl ihr Lieben als ihr Hassen und ihre Eifersucht ist nun gar dahin. Sie haben keinen Anteil mehr an allem was geschieht unter der Sonne. [7]*Wohlan denn iss mit Freuden dein Brot und trinke gutes Muts deinen Wein, denn bereits hat Gott über deine Angelegenheit eine Entscheidung getroffen.* [8]*Zu aller Zeit mögen deine Kleider weiss sein und das Öl möge auf deinem Haupte nicht mangeln.* [9]*Geniesse ʿdasʾ Leben mit dem Weibe, das du lieb hast alle Tage deines vergänglichen Daseins, welches er dir gegeben hat unter der Sonne ʿ. . . . .ʾ, denn das ist dein Lohn im Leben und in deinem Mühen, mit dem du dich abmühst unter der Sonne.* [10]*Alles was deine Hand durch deine Kraft zu thun erreichen kann, das thue, denn es giebt kein Thun noch Rechnen noch Erkennen noch Wissen in der Unterwelt, wohin du gehn wirst.* [11]Wiederum ʿsah ichʾ, dass unter der Sonne nicht den Schnellen der Lauf und nicht den Starken die Schlacht und nicht den Weisen Brod und nicht den Ver-

---

deutlich $Q^1$ an v. 3 an, denn von einem Glück der Lebenden (v. 2) ist hier offenbar nicht weiter die Rede. — אינם יודעים So sagt auch Job 14 21 von den Toten. שכר hier im Sinne von 4 9 vom Erfolge der Arbeit = יתרון, חלק. — זכרם Wortspiel mit שכר. Z. Gedanken vgl. אין זכרון 1 11 2 16; zugleich Anspielung auf die Pflege des Gedächtnisses der Toten im Ahnenkult vgl. Ps 9 6 31 13 41 6 Wsh 2 4. **6** גם אהבתם וג׳ vgl. z. diesem Gegensatze o. z. v. 1. קנאתם erinnert an das eifersüchtige Treiben des Geschäftsneides s. z. 4 4. — כבר Auch hier nicht »längst«, da ja doch manche erst kürzlich gestorben sind. Die Hauptsache ist, dass es nunmehr damit aus ist. — חלק hier vom Besitzanteil vgl. o. S. 19. Der Gedanke ist wie Job 14 21. — In v. 5. 6 kommt ganz der Pessimismus von $Q^1$ zum Ausdruck. Im Leben die Aussicht auf den Tod, im Tode das Vergessen: das ist das Loos der Menschen. In v. 7 setzt nun deutlich $Q^2$ den Vortrag seiner optimistischen Lebensanschauungen von v. 7—10 fort vgl. o. S. 19. בשמחה vgl. 2 1. — וּשְׁתֵה Baer qu. V. 67. וּשְׁתֵה Mich. Hahn. — בְּלֶב־ Baer ebda. Zur Phrase vgl. Rt 3 7. Über diesen Grundsatz von $Q^2$ s. z. 7 14. כבר richtig LXX *ΑΣΘ* ἤδη, denn der entscheidende Punkt ist, dass die Sache abgemacht ist. Seit wie lange, ist gleichgültig. — רצה wie in Ps 40 14. — את מעשיך Das Suffix hier als sg. zu fassen vgl. St § 345 a 355 b. מ׳ hier wie דבר vgl. Rt 3 18. **8** בגדיך לבנים Zu den weissen Festkleidern vgl. Jes 1 18 Mt 22 11 f. ושמן וג׳ Z. Salbung des Haars vgl. Ps 23 5. Überhaupt Wsh 2 7—9. **9** ראה וג zu emendiren בחיים ־ה׳ nach 2 1 Σ ἀπόλαυσον ζωῆς. — עם האשה vgl. Sp 5 18b. כל־ימי וג׳ s. o. S. 22. נתן sc. אֱלֹהִים. כֹּל יְמֵי הֶבְלֶךָ ist als Dittographie zu streichen. הוא, in oriental. HSS steht היא s. Mich. z. d. St. und Geiger Urschrift S. 235 ff. חלקך s. o. S. 19. אשר אתה עמל s. o. S. 16. Klassische Parallelen s. b. Palm S. 22. **10** תמצא וג׳; diese Phrase im Buche Q nur hier, sonst vgl. I Sam 10 2 25 4 etc. — בכחך vgl. Jes 10 13. — מעשה וג׳ Zu den Synonymenpaaren vgl. o. S. 22 f. — Zu חשבון s. o. S. 17. — בשאול nur hier im Buche Q. Dem $Q^1$ ist diese mythologische Vorstellung ganz fremd. Er spricht von dem einen Ort, wohin alles geht 6 6, von dem Staube wohin alles, Menschen wie Vieh, zurückkehrt 3 20. **11** Die folgende Beobachtung mit ihrem sprüchwörtlichen Gepräge wird man $Q^5$ zuzuerkennen haben. Jedenfalls hängt sie gar nicht mit dem Vorhergehenden zusammen.

ständigen Reichtum und nicht den Wissenden Gunst (zufällt), sondern dass Zeit und Fügung sie alle trifft. [12]*Denn auch der Mensch kennt nicht die ihm bestimmte Zeit, wie die Fische, welche im* ‘..’ *Netze gefangen werden und wie die Vögel, welche in der Schlinge festsitzen: wie sie werden die Menschen verstrickt zur Unglückszeit, sobald diese sie plötzlich überfällt.* [13]Auch dies habe ich erfahren als weise Handlung unter der Sonne und gross (schien) sie mir. [14]Es war eine kleine Stadt und der Leute darin waren wenige; und es kam vor sie ein grosser König und der umzingelte sie und baute vor ihr grosse Belagerungswerke. [15]Und es fand sich in ihr ein armer weiser Mann und der rettete die Stadt durch seine Weisheit, aber kein Mensch gedachte jenes armen Mannes. [16]Da

---

שבתי וראה vgl. o. S. 22. Z. Gebrauch des inf. absol. als Fortsetzung des Verbi finiti s. G-K § 113z. Indessen scheint es natürlicher hier nach c. 4 1. 7 zu emendiren וָאֶרְאֶה. — תחת השמש gehört inhaltlich zum Folgenden. — Z. המרוץ vgl. o. S. 14. Der Sinn prägnant »der Sieg im Wettlauf« Σ τὸ φθάσαι δρόμον. desgl. המלחמה »der Sieg in der Schlacht« Σ τὸ κρατῆσαι πολέμου. Ähnliche Betrachtungen Jer 9 23 Sp 21 30f. — לא לחכמים לחם וג' Auch hier Weisheit und Armut vereinigt vgl. 4 13 6 8. חן LXX χάρις Gunst, wie Est 2 15. 17. — עת ופגע vgl. o. S. 23. עת wie 8 5. 6 von einem bestimmten Geschicke, das in der Zeit jemandem zu Teil wird. פֶּגַע kommt nur noch 1 Reg 5 18 vor. יקרה Σ συγκυρήσει vgl. z. 2 14. **12** In v. 12 setzt Q² die Betrachtungen von v. 7—10 fort. Der Mensch soll so viel Freuden als möglich sich zu verschaffen suchen, denn es ist zweifelhaft, wie lange er sie noch wird geniessen können, da es ihm ergeht wie den Fischen und Vögeln. עתו ganz wie 7 17 von der Zeit des Todesgeschicks. במצודה s. o. S. 14 vgl. 7 26. — רעה ist als störende Dittographie zu tilgen (aus לעת רעה in v. 12b entstanden). כָּהֵם s. Baer qu. v. 67. — יוקשים pt. pl. Pu. v. יקש vgl. St § 220 A. König LG I, 408. לעת רעה vgl. 7 14 ביום רעה. — שֶׁ s. o. S. 17. Hierauf folgt ein Beitrag von Q³ v. 13—18 10 1—3 zum Preise der Weisheit vgl. o. S. 11. — Er erzählt zunächst ein Beispiel von einem grossen Erfolge weisen Verfahrens v. 13—16. **13** חכמה hier von einer einzelnen weisen Handlung. היא אלי wörtl. »war sie mir« = לפני nach meinem Urteil vgl. Ew. § 217 c. Σ καὶ μεγάλη δοκεῖ μοι. **14** סבב hier »umzingeln« wie Jos 6 4ff. II Reg 7 25, sonst anders im B. Q s. o. S. 22 und z. 12 5 16 umhergehen, kreisen. עליה hier = נגדה vgl. Ex 27 21 etc. מצודים Bei de Rossi haben 2 HSS מצורים, wie Winckler S. 353 liest. LXX χάρακες Σ ἀποτείχισμα. Andere emendiren מְצֹרִים nach Jer 48 41 etc.; doch könnte מצודים hier pl. von מצודה »Festung« in Jes 29 7 sein. **15** ומצא impersonell »und man fand«; Wright 416: der König fand (?). איש מסכן חכם s. Baer qu. v. 67 und o. z. v. 11. ומלט z. Vokalismus s. St § 386 b; über das erzählende Perfektum s. o. S. 15. Sonst wird מ' Pi. gewöhnlich vom Retten von Personen gebraucht. Hier ist wohl auch besonders an die Bewohner der Stadt gedacht. לא אדם Niemand. Z. אדם τις vgl. 2 21. — זכר hier = »anerkennend, lobend gedenken« vgl. זכרון in 1 11 2 16; anders s. z. 5 19. Die Deutung dieser Erzählung durch die Belagerungsgeschichte von Abel beth Maacha II Sam 20 15—22 bei Wright S. 148. 414f. hat wenig Wahrscheinlichkeit. Vor Abel beth Maacha lag kein grosser König, sondern Joab David's Feldherr; die Weisheit besass kein armer Mann, sondern eine Frau und den Ruhm der letzteren erhielt ja eben die Überlieferung. — Hitzig denkt an die Belagerung von Dora durch Antiochus I Mak 15 11f., Ewald an die Rettung von Athen durch Themistokles; andere classische Parallelen s. bei Palm S. 22. Die Andeutung ist eben zu unbestimmt. Den umgekehrten Fall der Eroberung einer Stadt durch einen Weisen erwähnt Sp 21 22. **16** טובה חכמה וגו' vgl. zu der Formel 7 11 und o.

dachte ich bei mir Weisheit ist besser als Stärke, aber die Weisheit des Armen ist verachtet und auf seine Worte hört man nicht. [17]Worte der Weisen in Ruhe angehört sind besser als die Marktschreiereien eines Obersten unter den Thoren. [18]Weisheit ist besser als Waffen, denn ein einziger Sünder kann viel Gutes zu Grunde richten. 10 [1]‘Eine’ giftige Fliege macht faulig ‘..’ das Öl des Salbenmischers. ‘Den ganzen Wert der Weisheit verdirbt’ ein wenig Thorheit. [2]Der Sinn des Weisen geht zu seiner Rechten, doch der Sinn des Thoren zu seiner Linken. [3]Und auf dem Wege (selbst), wenn da der Narr einhergeht fehlt es ihm an Verstand und es sagt ‘jeder’: der da ist ein Narr. [4]Wenn des

---

S. 22. Z. Gedanken vgl. $7_{19}$. — Die Worte 'ודבריו וג werden von Bickell S. 14 gestrichen. Sie passen allerdings nicht auf den Fall von v. 15, wo man ja augenscheinlich auf die Worte der Weisen gehört hatte, aber dann müsste man auch die Worte וחכמת המסכן בזויה streichen. Im Anschluss an diese Erzählung werden noch 2 weitere Lobsprüche auf die Weisheit angefügt v. 17. 18. **17** Bickell S. 14 streicht נשמעים und liest וזעקת st. 'מז und übersetzt S. 83: »der Weisen Wort ist ruhig, die Thoren überschrein es«. Bei Q ist sonst נחת aber nicht die Ruhe, die man selber hält sondern diejenige, die einem gegönnt wird $4_6$ $6_5$. Hier die Ruhe des Stillschweigens von Seiten der Hörer wie Sp $29_9$. — זעקה das laute Lärmen und Schwadroniren, vgl. Jes $42_2$ לא יצעק. — **18** כלי קרב wörtl. »Kriegsgeräte«. — Z. חוטא s. o. S. 14. Die Emendation von Winckler S. 353 חֵטְא macht den Text flüssiger. — Zu יאבד vgl. $3_6$ $7_7$. Cap. **10, 1** זבובי מות Now. = זבובים מתים; dagegen ist aber die Analogie von חבלי מות, מקשי מ', כלי מ'. Es kann wie LXX *μυῖαι θανατοῦσαι* nur »totbringende Fliegen« bedeuten. Winckler emendirt S. 353 זבובים מת יבאישו »Fliegen bringen die Leiche zur Fäulnis«. Dazu bedarf es aber wohl nicht der Fliegen, weshalb W. in der Anm. vermutet, es habe statt מתים dagestanden שאר oder בשר. Es scheint aber der Gedanke ausgedrückt werden zu sollen, dass eine giftige Fliege die ganze Salbe verdirbt. Daher wohl am besten זבוב מות zu emendiren. — יביע ist als Glosse des יבאיש, die auch in LXX Σ P. Trg. fehlt, zu tilgen. — **1** b MT wörtl.: »wertgeschätzter als Weisheit, als Ehre (ist) ein wenig Thorheit«. Itala: pretiosior est super sapientiam et gloriam stultitia parva. Ein unmöglicher Text. — LXX *τίμιον ὁ λόγος σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλης* hat durch Umstellung von מעט und Hinzufügung von רַבָּה hinter סכלות zu helfen gesucht. Die Erklärung, bei den Menschen stehe ein wenig Thorheit höher als Weisheit und Ehre, ist sprachlich und sachlich unmöglich. Soll יקר von subjectiver Wertschätzung stehen, so darf בעיני Ps $116_{15}$ nicht fehlen. Man erwartete unter diesen Umständen doch einfach die Erklärung, dass die Menschen der Weisheit überhaupt die Thorheit vorziehen. Darauf, dass es nur ein wenig Th. sei, pflegen sie doch in der Regel nicht zu bestehen. — Nach dem ganzen Zusammenhange erwartet man einen Spruch wie diesen: »wie eine einzige giftige Fliege die ganze Salbe verdirbt, so verdirbt ein wenig Thorheit die ganze Weisheit« vgl. die Analogie von I Kor $5_6$. Danach möchten wir v. 1b so emendiren: יְקַר [ה]חכמה מְ[אַ]בֵּד סכלות מעט. Dann schliesst sich v. 2 dem Sinne nach ganz gut an. Weisheit und Thorheit lassen sich nicht vermischen. Beider Wege gehen sofort völlig auseinander wie Gen $12_9$ Jes $30_{21}$, wie das Q³ auch $2_{13.14}$ behauptet hatte. **3** In v. 3 wird diese Schilderung fortgesetzt.. Nicht blos der Weg ist verschieden, auch das Verhalten auf dem Wege. Den Narren erkennt man gleich. שֶׁ הַסָּכָל Kt. כְּשֶׁסָּכָל Qr. vgl. z. $6_{10}$. לבו חסר wörtl.: »sein Verstand ist mangelhaft« vgl. z. Construction o. S. 15. — לכל würde den Widersinn ergeben: »und er sagt zu jedem«. Es ist nach LXX *πάντα* zu emendiren: הכל. Eine classische Parallele s. b.

Herrschers Unmut gegen dich aufsteigt, dann verlass deinen Posten nicht, denn ein ruhiges Verhalten macht grosse Verfehlungen wieder gut. [5]**Es giebt ein Unheil, das ich sah unter der Sonne. (Es ist) gleich einer verfehlten Anordnung, die vom Herrscher ausgeht. [6]Der 'Narr' ist auf grosse Höhe gestellt und Vornehme leben in niedrigen Verhältnissen. [7]Ich habe Knechte auf Pferden gesehen und Fürsten, die wie Knechte zu Fuss einhergingen.**

[8]Wer eine Grube gräbt wird hineinfallen und wer eine Mauer niederreisst, den wird eine Schlange stechen. [9]Wer Steine ausbricht wird an ihnen sich wehe thun, wer Holzscheite spaltet wird durch sie in Gefahr kommen. [10]Wenn das Eisen stumpf wird und man schleift die Schneide nicht, dann muss man (um so

---

Palm S. 22. **4** Die Klugheitsregel von v. 4 passt nur für den Spruchlehrer $Q^5$. — רוח hier wie Jes 25 4. So nur hier im Buch Q. מקומך von einem bestimmten Platz I Sam 20 25. 27, hier = כֵּן von einer amtlichen Stellung Gen 40 13 41 13. הניח hier anders wie 7 18 = bh עזב. — מרפא eigtl. ein heilendes Mittel. מ' לשון Lindigkeit der Zunge Sp 15 4, hier vom gelassenen Verhalten, $\Sigma$ σωφροσύνη vgl. Field, Hexapl. II, 400 not. 8 u. 9. Ein solches kann eine zornige Laune beschwichtigen vgl. Sp 15 1 16 14. — In v. 5—7 macht wieder $Q^1$ seine missliebigen Bemerkungen über den Gang der Dinge in der Welt. **5** יש רעה ראיתי wie 5 12 mit Ellipse des Relativs, vollständig 6 1. — Wörtl. »ich sah es wie eine verfehlte Anordnung« = ich erkannte es als entsprechend einer v. A. שגגה hier von einer übereilten verfehlten Handlung, in 5 5 von einer übereilten Rede. Zu יֹצָא s. o. S. 14. $Q^1$ meint die Weltordnung mache manchmal den Eindruck, als handle der Weltordner ebenso unüberlegt wie die morgenländischen Könige. Alles sei an den verkehrten Platz gestellt. Im Talmud ist diese Stelle benutzt Kethub 23. — הַסֶּכֶל die Narrheit. Es ist nach LXX $A\Sigma$ ἄφρων ebenso P. und Trg. zu lesen הַסָּכָל vgl. o. v. 3. — מרומים רבים hier von hoher Stellung im Staat vgl. Jes 24 4. מרום עם הארץ die Vornehmsten des Volks. — עשירים nicht buchstäblich, denn es wird vorausgesetzt, dass sie sich in dürftiger Lage befinden, sondern die Mitglieder angesehener Familien. Z. שפל s. o. S. 18. **7** עבדים על סוסים deutet auf späte Zeiten. Im alten Israel ritten auch die Führer auf Eseln Ri 5 10 10 4 Zch 9 9. Auf Pferden haben sie wohl nie geritten. Jer 17 2 deutet höchstens auf einen von Pferden gezogenen Wagen. Solche Erfahrungeu wie diese gehören der griechischen Periode an vgl. Sp 19 10, wo das Reiten Sitte der Vornehmen war vgl. Justin 41 3. הלכים . . . על הארץ sonst יצא ברגליו II Sam 15 16f. בוא ב' Jes 41 3. —

**F. Zusammenhangslose Anschübe zu $Q^1$ von verschiedenen Händen von c. 10, 8—12, 14.** Von v. 8 an hört jede Spur von $Q^1$ auf. — In v. 8—11 kommen zunächst wieder vereinzelte Weisheitssprüche von $Q^5$. **8** Z. גומץ s. o. S. 17. Z. v. 8a vgl. Sp 26 27 in Ps 7 16 9 16 steht dabei »für andere«. Hier ist nicht der Nebengedanke der Nachstellung damit verbunden, sondern nach dem Folgenden allgemein an die Gefahren gedacht, die alles menschliche Thun begleiten. ישכנו Das Verb. נשך auch sonst vom Schlangenstich Gen 49 17. — נחש. Sie halten sich gern an feuchten Mauern auf Am 5 19. **9** Z. מסיע vgl. I Reg 5 31 II Reg 4 4. יעצב sonst = sich betrüben; nur hier von physischer Verletzung $\Sigma$ κακωθήσεται. Z. Gedanken vgl. Sp 26 27b. בוקע עצים nach Einigen vom Fällen von Baumstämmen wegen 2 6. Doch hier sind junge Bäumchen gemeint. Auch wird im bh vom Fällen der Bäume גדע, כרת, חטב gebraucht, ב' spalten geht auf das Herrichten von Holzscheiten. Z. יסכן s. o. S. 18. **10** Z. קהה s. o. S. 15. הברזל vom Eisen an einer Axt II Reg 6 5. פנים hier: Schneide der Axt. קלקל s. o. S. 19. — וחילים יגבר s. o. S. 19. Die Wortstellung ist auffallend. Z. הכשיר s. Baer qu. v. 68 und o. S. 14 vgl. כשרון 2 21 4 4. חכמה zu emendiren in בחכמה. Winckler's gewaltsame Emen-

mehr) die Kräfte anstrengen. Ein Vorteil ist's die Sache mit Weisheit in den rechten Stand setzen. [11]Wenn die Schlange beisst infolge unterlassener Beschwörung, dann hat der Spruchkundige keinen Vorteil. [12]Die Worte aus dem Munde des Weisen sind Anmut, aber die Lippen des Thoren richten ihn selbst zu Grunde. Der Anfang der Worte seines Mundes ist Narrheit und das Ende seiner Rede ist schlimme Raserei. [14]Und der Narr macht viele Worte, doch der Mensch weiss nicht was geschehen wird; und was nach ihm sein wird, wer kündigt ihm das an? [15]Die Mühsal der Thoren ʿkannʾ nur den ʿermüdenʾ, der nicht nach der Stadt zu gehen weiss. [16]Weh dir, o Land, dessen König ein Knabe ist und dessen Fürsten (schon) am Morgen schmausen. [17]Heil dir, o Land, dessen König ein Sohn von Edlen ist und dessen Fürsten zur (geziemenden) Zeit essen (und zwar) in männlicher Art nicht mit Zechen. [18]ʿDurch Faulheit der Händeʾ senkt sich

---

dation von קַלְקֵל פָּנִים in פְּלַח מַקֵּל »er wird einen Stab nicht zu spalten vermögen« und die Umstellung ויתרון חכמה הכשיר »der Vorteil der Weisheit beruht im Zurechtmachen« ergeben einen wenig befriedigenden Sinn. **11** אם ישך וג׳ s. z. v. 8. בלא לחש wörtl. bei Nichtzauberspruch LXX *ἐν οὐ ψιθυρισμῷ* Θ *ἐν οὐκ ἐπαοιδῷ* Σ *ἀπούσης ἐπῳδῆς* Z. לחש vgl. Jes 3 3 Jer 8 17. — בעל הלשון der Herr der Zunge = der Beschwörer. Talmudische Parallelen s. bei Dukes rabbin. Blumenlese S. 201 Del. 198 Wright 491 Rabbinische Auslegungen bei Leimdörfer S. 37f. Haec fabula docet: blosses Anhäufen von Kenntnissen ist nutzlos, man muss verstehen sie anzuwenden. In v. 12—15 bringt Q³ weitere Lobsprüche über die Weisheit. **12** חן wie in Ps 45 3. שפתות ebda. pl. cs. statt dualis cs. — בלע Pi. vom Zugrunderichten von Menschen auch bei Job 8 18 10 8. Zum Gedanken von v. 12a vgl. Sp 10 21 15 2, von v. 12b vgl. Sp 10 8 18 7. **13** תחלת. ת׳ nur hier bei Q, sonst ראש 3 11. ראשית 7 8. — ואחרית פיהו Breviloquenz statt וא׳ דברי פ׳. — הוללות s. Baer qu. v. 68 u. o. S. 14. 21. Dass Thorheit Raserei ist darüber vgl. z. 1 17 2 12 und besonders z. 7 25. **14** Z. ירבה דברים s. bei 6 11. — Z. מה ש s. o. S. 14. מאחריו vgl. מימים רבים nach vielen Tagen Jos 23 1 etc. Zu v. 14b vgl. 3 22 8 7. Es scheint in diesen Worten ein Tadel der Kritik des Weltlaufs bei Q¹ zu liegen. Er kritisirt denselben ohne ihn zu übersehen anstatt das Eintreten des göttlichen Gerichts über die Frevler abzuwarten vgl. c. 8 6. 7. עמל הכסילים ist hier nicht die Mühsal, welche die Thoren haben, wie in 6 7 עמל האדם, denn die Thoren haben ja, wie immer geklagt wird, keine Mühsal (Ps 73 5 בעמל אנוש אינימו), sondern es ist die Mühsal, welche sie andern bereiten. Da aber ע׳ masc. ist vgl. Albrecht in ZAT XVI, 113, wird zu emendiren sein יְיַגְּעֶנּוּ. — Der Sinn dieses Ausspruchs scheint uns zu sein: Nur derjenige, der ganz von aller Weisheit verlassen ist, indem er nicht einmal den jedem bekannten Weg zur Stadt zu finden weiss, wird sich den Ränken der Thoren gegenüber nicht zu helfen wissen. In v. 16—18 haben wir wieder vermischte Sprüche von Q⁵. **16** Z. אי s. o. S. 13. — שמלכך vgl. G-K § 155e. נער וג׳ Anspielung auf Jes 3 12 5 11. Über die tempestiva convivia vgl. die Parallelen bei Palm S. 22. Historische Deutungen sind unsicher. Jedenfalls aber passen diese Zustände, in denen ein knabenhafter Monarch die Zügel nicht halten und dem Übermut des Mächtigen nicht zu wehren vermag, nicht in die von Graetz vorgeschlagene herodeische Zeit. **17** Z. אשריך vgl. O § 135cA. בן חורים will Winckler S. 354 im Gegens. z. נער v. 16 »ein Mann« übersetzen. Das kann aber nicht in dem Ausdruck liegen. Es ist der Gegensatz zum niedrigen Emporkömmling und dessen rohen Sitten gemeint vgl. בן חורין in Pea 3 8 und überhaupt bei Levy nh Wb. II, 103. — בעת s. z. 3 11. — Zur rechten Zeit essen, jedenfalls nicht schon בבקר (v. 16). בגבורה wie sich's für einen Mann ziemt, nicht als גברים לשתות Jes 5 22 in weichlicher

das Gebälk und infolge von Lassheit der Hände trieft das Haus. [19]*Zur Belustigung veranstaltet man ein Mahl und der Wein erfreut die Lebenden und das Geld gewährt Alles.* [20]Auch in deinen Gedanken fluche nicht dem Könige und in deinem Schlafgemach fluche nicht dem Reichen, denn das Gevögel des Himmels trägt die Rede fort und was Flügel hat meldet das Wort 11 [1]Wirf hin dein Brod auf des Wassers Fläche, denn nach vielen Tagen wirst du es wieder finden. [2]Zerlege den Teil in sieben ja in acht, denn du weisst nicht, was für Not über das Land kommen wird. [3]Wenn die Wolken sich gefüllt haben, dann leeren sie den Regen über das Land aus und wenn ein Baum fällt nach Süden oder nach Norden, da wo der Baum hinfällt da (bleibt) 'er'. [4]Wer (immer) auf den Wind achtet, der wird nicht zum Säen kommen und wer (immer) nach den Wolken sieht, der wird nicht zum Erndten kommen.

---

Schwelgerei. Z. שתי s. o. S. 14. 18. **18** בעצלתים. 'ע gewöhnlich erklärt als fem. du. von עָצֵל faul, »die beiden faulen sc. Hände«; andre lesen: עַצְלְתַיִם du. f. von עצלה Faulheit Sp 19 15; Bickell emendirte בְּעַצְלוּת nach Sp 31 27. Vielleicht ist 'בע aus Versehen zusammen geschrieben aus בְּעַצְלַת ידים. Z. ימך s. St § 504 d. הַמְּקָרֶה das Gebälk des Daches. Über das dagessirte Mem s. Baer qu. v. 68. Die Form ist zu unterscheiden von dem gleichlautenden pt. Pi. von קרה II vgl. Ps 104 3 sonst s. o. o. S. 18. Z. שפלות s. o. S. 18. **19** ist wahrscheinlich Einschaltung von Q². עשים לחם vgl. עשה משתה Gen 19 3. Z. לחם Mahlzeit Gen 31 54 etc. — חיים hier pl. v. חי wie 6 8 9 4f., LXX Θ *ζῶντας* vgl. 104 15 = לבב אנוש. vgl. Ri 9 15 אלהים ואנשים. יענה vgl. Ps 65 6 Σ *εὐχρηστήσει*. Klassische Parallelen bei Palm S. 22. **20** Spruch von Q⁵. — במדעך. 'מ Erkenntnis, hier im Gegens. zum Ausgesprochenen = der Gedanke. תקלל vgl. z. 7 21. 22. ובחדרי וג' in den Gemächern deines Lagers, der Stätte der grössten Einsamkeit II Reg 6 12. — עשיר wie 10 6 von einem Vornehmen, Hochgestellten, hier = dem עֹשֶׁק von 4 1. — יוליך vgl. z. 5 14. — קול auch den Inhalt des Lautgewordnen mit umfassend vgl. Gen 45 16. בעל הכנפים Kt בעל כנפים Qr so gewöhnlich vgl. Sp 1 17 s. Baer qu. v. 68 vgl. z. 6 10 10 3. — יַגֵּיד Baer qu. V. 68 vgl. zu dieser Orthographie G-K § 53 n. — Cap. **11. 1** שלח לחמך; Palm S. 22 macht auf *σπείρειν εἰς τὸ ὕδωρ* aufmerksam, doch finden sich ähnliche Sprüchwörter (vgl. die Beispiele bei Knobel, Del., Zöckler, Now.) auch in andern Literaturen. Kleinert (StKr S. 779 ff.) schliesst aus unsrer Stelle auf eine Seestadt speciell auf Alexandria in Ägypten als Abfassungsort unsres ganzen Buches. Del. findet hier eine Aufforderung zum Wagemut des Geschäftsmannes. »Dein Brod« sei = dein Capital. Aber der Geschäftsmann will doch nicht blos sein Capital wieder haben. Andre sehen hier eine Mahnung zu uneigennütziger Wohlthätigkeit, für die aber die Aussicht auf Wiedererlangung nicht passen würde. — Wir haben hier im Gegensatz zu v. 2 einen Spruch, der zur schrankenlosen Freigebigkeit und einem gewissen grosssinnigen Verhalten dem Eigentum gegenüber ermahnt. — In den aramäischen Sprüchen Ben Sira's b. Buxtorf floril. p. 171 steht: זרק לחמך על אפי מיא וביבשת ואת משכח בסוף יומיא. **2** Im Gegens. zu v. 1 mahnt v. 2 zu ängstlicher Sparsamkeit und Vorsorge. Derartige in ihren Gegensätzen sich ergänzende Sentenzen haben wir öfter in den Spruchsammlungen vgl. Sp 26 4. 5. תן וג' wörtl.: »mache den Teil zu 7«. חלק im Buche Q nur hier so vgl. o. S. 19. — לא תדע beliebte Wendung bei Q 6 12 8 7 10 14. — מה וג' wörtl. »was für ein Unheil auf dem Lande sein wird« Hungersnot und dergl. — ימלאו. Auch Q zeigt hier wie Job 37 11a 38 37f. eine Vorstellung von dem natürlichen Vorgange der Wolkenbildung. — יריקו LXX *ἐκχέουσιν* Σ genauer *ἐκκενώσουσιν*. בדרום וג' wörtl. »im Süden oder im Norden«. מקום ש vgl. z. 1 7 u. 8 9. — יהוא von König LG I 597 erklärt, doch mit Recht sagt wohl St § 489 b A. 1, dass die Form Bedenken erwecke. Wir emendiren mit Bickell S. 17 הוא. **4** שמר hier von ängstlichem Beobachten vgl. Ps 17 4 sich vor etwas in Acht nehmen; vgl. auch z. 5 7. לא יזרע wörtl.: wird nicht säen«.

[5] *Wie du nicht weisst, welcher der Weg des Windes ist, wie die Gebeine im Leibe der Schwangeren (entstehen), so kennst du das Werk Gottes nicht, der Alles macht.* [6] Am Morgen säe deinen Samen und bis zum Abend hin lass deine Hand nicht ruhen, [denn du weisst nicht, welches (von beiden) erspriesslich sein wird, ob dieses oder jenes oder ob beides zusammen gut sein wird]. [7] *Und wohlthuend ist das Licht und erfreulich (ist's) für die Augen, die Sonne zu sehen.* [8a] *Denn wenn der Mensch (auch) viele Jahre lebt, so freut er sich (doch) ihrer aller;* [8b] *Doch er gedenke, dass auch die Tage der Finsternis viele sein werden. Alles was kommt ist nichtig.* [9a] *Freue dich Jüngling in deiner Jugend und es sei dein Sinn vergnügt in den Tagen deiner Jugendkraft und geh auf den Pfaden deiner Neigung und dem nach, was deine Augen lockt.* [9b] *Doch wisse, dass wegen alles dieses dich Gott vor Gericht ziehen wird.* [10] *Und halte Unmut fern von deinem Herzen und Leid schaffe weg von deinem Leibe, denn die Jugend und (des Lebens) Morgenrot ist ein Hauch.* 12 [1a] *Und gedenke an deinen Schöpfer*

---

ראה בעבים vgl. z. ראה mit ב Cnt 6 11. Er sieht immer nach den Wolken, ob sie die Erndte nicht stören werden. Dieser Zug erweckt wenigstens für den Verfasser der Stücke von $Q^5$ den Verdacht unpalästinischer Herkunft, da im heiligen Lande derartige Störungen nicht zu befürchten waren vgl. I Sam 12 17f. **5** In v. 5 haben wir deutliche Spuren von $Q^4$. כאשר ... ככה hier Partikel des Vergleichssatzes s. S. 16. דרך הרוח vgl. Joh 3 8. Klassische Parallelen bei Palm S. 23. המלאה s. o. S. 19. — Wie die Gebeine des Embryo sich bilden, das sieht nur Jahve Ps 139 15. 16. — מעשה אלהים sonst im AT von der Schöpfung, im Buche Q aber stets von der göttlichen Leitung der Dinge 3 11 7 13 8 17. **6** לערב sonst gegen Abend vgl. Gen 8 11, hier = bis zum Abend wie Job 4 20. — אל תנח ידך s. z. 7 18. אי זה vgl. z. 2 3. יכשר s. o. S. 19 *A. εὐθετήσει.* כאחד vgl. Esr 2 64 6 20 = יחדו. — Es scheint der 2. Halbvers nicht zum 1. zu gehören, sondern verstellt zu sein. Denn man sieht nicht recht ein, was darauf ankommt, ob man des Morgens oder des Abends säet. Noch weniger warum es fraglich ist, ob man sowohl Vor- wie Nachmittags säen solle. In v. 7. 8a. 9a. 12 1b—7 setzt $Q^2$ seine lebensfrohen Betrachtungen fort, die bei 10 19 unterbrochen waren. **7** מתוק hier vom Licht vgl. 5 11 v. Schlaf. Antike Parallele s. b. Palm S. 23. טוב angenehm s. o. z. 2 24a. **8** a שנים הרבה vgl. o. S. 15 A. 1. — 6 6 waren es 2mal tausend Jahre. **8** b Hier findet es $Q^4$ wiederum nötig, eine fromme Mahnung einzuschieben vgl. o. S. 11 f. $Q^2$ kann v. 8b nicht geschrieben haben, denn nach seiner Meinung soll sich der Mensch dergleichen Gedanken aus dem Sinne schlagen 5 19. Die Konstruction mit כי wie o. 2 24b 4 4. **9** a fährt $Q^2$ fort im Geiste von 9 7—10 zum frohen Lebensgenuss aufzufordern. ויטיבך וג'' wörtl. »und es mache dich dein Herz fröhlich«. Z. בחורותיך vgl. o. S. 14. 17. Über במראי עיניך vgl. o. z. 6 9. **9** b konnte nicht von Verfasser von v. 9a geschrieben werden, da er das völlige Gegenteil des eben gegebnen Rates enthielt s. o. S. 11. יביאך וג'' vgl. Job 14 3. **10** Z. כעס vgl. 1 18 7 3. 9. — העבר wie II Sam 3 10. Z. השחרות s. o. S. 14. Del. S. 205. 387 »das noch unergraute (?) Alter«, K. Ruetschi: »die schwarzen Haare«. Nach Abot 3 10b ist שנה של שחרית der Schlaf der Morgendämmerung. Die Zusammenstellung mit ילדות spricht für die Auffassung: »des Lebens Morgendämmerung«. Antike Parallelen b. Palm S. 23f. Cap. **12, 1** a schiebt $Q^4$ eine Ermahnung nach dem Geschmack von c. 11 8b. 9b ein. Das זכר klingt an das ויזכר von 11 8b an. — בּוֹרְאֶךָ Baer qu v. 68f. G-K § 124k, wo ähnliche Fälle. — בוראך in Bibl. rabb. von 1525 ebenso Michaelis und Hahn. — Bickell S. 20f. will nach Sp 5 15. 18 emendiren בּוֹרְךָ und

*in den Tagen deiner Jugendkraft.* [1b] *Ehe die Tage des Ungemachs kommen und Jahre eintreffen, von denen du sagen wirst, ich habe keinen Gefallen daran.* [2] *Bevor die Sonne sich verfinstert und das Licht und der Mond und die Sterne und (bevor) die Wolken nach dem Regen (immer) wieder kommen.* [3] *Zur Zeit wo zu zittern anfangen die Hüter des Hauses und sich krümmen die kraftvollen Männer und wo die mahlenden Mägde die Arbeit einstellen ‹. . .› und wo die durch die Fenster Blickenden trübe werden.* [4] *Und wo die Thüren an der Strasse verschlossen werden, indem das Getöse der Mühle (nur) gedämpft klingt und ‹das Gezwitscher des Sperlings aufhört› und alle Sängerinnen leise*

---

übersetzt: »nach deinem Born zu fragen säum' nicht in Jugendtagen«. Der Born soll wie in Sp a. a. O. eine bildliche Bezeichnung der Gattin sein und in v. 1a eine Aufforderung zu häufigem Liebesgenuss liegen. Doch passt diese Fassung des זכר nicht zu dem Sprachgebrauch von 11 8b u. 9 15. — בחורתיך hier defektiv Baer qu. v. 69, anders s. 11 9. — Zu dem Abschnitt 12 1b—7 vgl. Wetzstein bei Del. S. 445—455, Kleinert, StKr S. 781 ff., der eine ägyptische Parallele anführt. L. Löw, die Lebensalter in der jüd. Literatur 1875 S. 253—264. 417 f. **1b** gehört nun wieder $Q^2$ an und schliesst sich unmittelbar an 11 10 vgl. auch Driver-Rothstein S. 514. — Z. עד אשר לא vgl. o. S. 17. — הגיעו hier, anders als 8 14, von der Zeit »eintreffen« wie Cnt 2 12. ימי הרעה vgl. יום רעה 7 14. Antike Parallelen bei Palm S. 24. — חפץ s. o. S. 19. **2** תחשך hier שמש fem. wie Gen 15 17 etc. vgl. Albrecht in ZAT XV, 324. — In 1 5 war 'ש masc. — האור die Verfinsterung des Lichts deutet auf die trüben Regentage (vgl. ימי החשך 11 8). Diese bringen die Wolken, durch welche auch Mond und Sterne verfinstert werden. ושבו וג' deutet auf die sich allmählich immer mehr verstärkenden Güsse hin vgl. Nowack, hebr. Archäol. I, 49. Das Bild des beginnenden Alters, dessen Schwächen immer mehr zunehmen. **3** Zu v. 3 vgl. Green in Exp. 1895 Juli 77—80, der Parallelen aus der isländischen Poesie anführt, in denen Körperteile in ähnlichen Bildern angedeutet werden vgl. auch Palm S. 24. Z. ביום vgl. Baer qu. v. 69. — Z. יזעו s. o. S. 18. Den Körper mit einer Lehmziegelhütte zu vergleichen war den biblischen Schriftstellern ein geläufiges Bild vgl. Job 4 19 II Kor 5 1 II Pt 1 13f. Zur Gebrechlichkeit dieser Bauten vgl. Jes 9 9 Mt 7 27. שמרי בית die Vertheidiger des Hauses sind Arme und Hände. Z. התעותו s. Einl. S. 15. LXX *διαστραφῶσιν*. — אנשי חיל sind die das Haus tragenden Säulen, die Beine, welche die stärksten Muskeln haben. — ובטלו vgl. o. S. 17. 19. — הטחנות Das Mahlen des Getreides war Arbeit der Mägde Ex 11 5 Mt 24 41. Bild der Zähne. — כי מעטו ist mit Bickell S. 21 zu tilgen. Denn grade der Umstand, dass der Zähne wenige sind, müsste diese zu um so grösserer Thätigkeit nöthigen. -- חשכו Die Augen werden mit Sternen, Lichtern verglichen Jes 5 30 13 10; in Kl 5 17 werden sie durch Thränen dunkel, hier vom Alter. הראות Baer qu. v. 69. Das fem. steht wegen der gedachten Beziehung auf עינים. — בארבות »durch die Gitterfenster« unter Hinweis auf das zu Grunde liegende Bild des Hauses (v. 3) gesagt. **4** וסגרו וג'. Nach talmudischem Vorgange (s. Del. S. 393) von Bickell S. 21. 110 schauerlicher Weise verstanden von den Verstopfungsbeschwerden des Greises; von Herzfeld Nowack von den beiden zusammengekniffnen Lippen, von Del. von den Kinnladen (Job 41 6 דלתי פניו von den Kinnladen des Leviathan). Da hernach deutlich auf die Zähne angespielt wird, dürfte das Letztere das Meiste für sich haben. Z. שוק s. o. S. 18. — בשפל inf. Sp 16 19 niedrig sein; nur hier vom Getöse = gesenkt, dumpf sein. *Σ ἀχρειωθείσης τῆς φωνῆς*. Zur Construction des Infinitivs mit בְּ vgl. G-K § 114 e. הטחנה s. o. S. 14. Nowack versteht unter der Mühle die jetzt nur gedämpft klingende Stimme.

*singen.* [5]*Da fürchten sie sich auch vor dem was hoch ist und (lauter) Schrecknisse sind (für sie) auf dem Wege. Und '. .' der Mandelbaum und es schleppt sich mühsam fort die Heuschrecke und es »platzt« die Kapper, denn der Mensch geht zu seinem ewigen Hause und es gehen umher auf der Strasse die Leidtragenden.* [6]*Bevor 'zerreisst' der silberne Strick und die Schale mit goldigem Öl 'zerschellt wird' und zerbrochen*

---

Indessen in Rücksicht auf die mahlenden Mägde (v. 3) wird die Deutung vom mahlenden Gebiss (Del.) vorzuziehen sein. — וְיָקוּם bei Baer qu. v. 69. וְיָקוּם bei Mich. Hahn. Von Bickell S. 21 getilgt. LXX *καὶ ἀναστήσεται εἰς φωνὴν τοῦ στρουθίου.* Gewöhnlich übersetzt: »und man (als Greis) aufsteht beim Ton des Vogels« und erklärt: man schläft dann so schlecht, dass man schon durch das Zwitschern eines Spatzes aufgeweckt wird (Del.). Deshalb braucht der Greis aber nicht gleich aufzustehen. Ew. Now.: es lässt sich (das Getöse der Mühle) zur Sperlingsstimme an d. h. die zittrige Stimme des Greises wird zum Piepen. — Wir möchten in ויקום einen TF vermuten. *Σ καὶ παύσεται φωνὴ τοῦ στρουθίου* führt auf eine LA wie וְיִקּוֹד קוֹל »und es sinkt, wird leise das Gezwitscher des Sperlings«, entsprechend dem Parallelismus וישחו וגו'. — וישחו s. Baer qu. v. 69, z. Form vgl. St § 523 d. Der Ausdruck steht von der gedämpften Stimme auch Jes 29 4. — בנות השיר »Töchter des Gesangs« nach Knobel: Sängerinnen, Ew. Singvögel, Now. Gesänge, Del. allgemeine Musik, die dem nervösen Greise gegenüber leise gemacht werden muss. Besser wäre es dann gar keine zu machen. Nach dem Zusammenhange gehen alle Bezeichnungen auf Körperteile oder körperliche Erscheinungen am Greise. Mit Sicherheit lassen sich dieselben nicht deuten. Das Natürlichste scheint uns die verschlossenen Thüren auf das abnehmende Gehör, die klappernde Mühle auf das Gebiss, das leise klingende Getön auf die schwächer werdende Stimme zu beziehen. **5** a גבה hier buchstäblich; anders 5 7. — Z. חתחתים s. o. S. 17. — Die Greise fürchten von allem was gross ist über den Haufen gerannt zu werden. **5** b Z. וינאץ s. Baer qu. v. 69; gewöhnlich hergeleitet v. Wz. נצץ als incorrecte Orthographie des impf. Hif. für וְיָנֵץ er (der Mandelbaum) treibt Blüten (Wetzstein a. a. O. S. 445, O § 257 f. zweifelnd); Böttcher I, 251 König LG I, 313 lesen: וְיִנָּאֵץ »und verächtlich ist« (der Penis), was schwerlich jemals irgend eine Sprache so ausgedrückt hat. Bickell S. 21 f. »es lehnt ab der Mandelbaum« d. h. das Weib weigert dem Greise den Coitus. — Wir sehen uns ausser Stande das Wort zu verstehen und daher auch zu erklären was der Mandelbaum hier bedeuten soll. Wetzstein bezieht es auf den bösen Nachwinter der im h. Lande vom 25. Febr. bis 3. März dauert und besonders den alten Leuten gefährlich wird. — Z. ויסתבל s. o. S. 15. — Bickell S. 22 »belastet ist die Heuschrecke«, indecente Andeutung der Impotenz. Wetzstein: »die H. kriecht aus« die Zeit um Anfang März, wo die Sterbetage der alten Leute (S. 447—450) zu Ende gehen. — ותפר וג' Bickell: die Kapper versagt«, »das Aphrodisiacum wirkt nicht mehr. אביונה LXX *Α Καππαρις* [*Σ ἡ ἐπίπονος*? Field Hexapl. II, 403 not. 18 vermutet *Σ* habe הָאֶבְיוֹנָה gelesen] s. o. S. 17. Nach Löw aram. Pflanzennamen S. 263—265 ist hier die Kapperblüte gemeint. Von der Kapper wird erzählt, dass sie als Gewürz gebraucht werde und dass ihre Beeren die Esslust reizen vgl. Riehm-Baethgen HbA I, 833 b. Von einer die Zeugungskraft erregenden Wirkung derselben wird nirgend etwas berichtet. — Statt וְתָפֵר möchten wir nach LXX *διασκεδασθῇ* וְיֻפַּר lesen. — הֹלֵךְ s. Baer qu. v. 69. Zu הלך in den Tod gehen vgl. 1 4 3 20 6 6 9 10. — עולמו s. Baer a. a. O. Z. בית עולם vgl. Ps 49 12 Ez 26 20 Parallelen bei Palm S. 24 f. — סבבו hier = an e. Orte umhergehen wie Cnt 3 2 etc.; anders war es 1 6 2 20 7 25 9 14. — Z. הסופדים vgl. 3 4 b. **6** עד אשר לא s. z. v. 1. יִרְחַק Kt es wird entfernt. יֵרָתֵק Qr Baer qu. v. 69 LXX *ἀνατραπῇ* Now. es wird entkettet, losgerissen *Σ πρὶν κοπῆναι.* — Am besten seit Pfannkuche יִנָּתֵק »es wird zerrissen« vgl. 4 12. — חבל הכסף bei Now. d. Lebensfaden,

*wird der Eimer am Brunnen und zertrümmert (fällt) das Rad in die Cisterne.* [7a] *Und der Staub zur Erde zurückkehrt, wie er (vorher) war.* [7] *Und der Odem zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat.* [8] O Eitelkeit der Eitelkeiten sagte der Weisheitslehrer, Alles ist eitel. [9] Und ausserdem, dass der Weisheitslehrer ein Weiser war, lehrte er auch das Volk Erkenntnis und wog ab und erforschte und stellte richtig viele Sprüche. [10] Es bemühte sich der Weisheitslehrer anmutige Worte aufzuspüren und 'aufzuschreiben' in richtiger Form zuverlässige Aussprüche. [11] Die

---

bei Del. die Seele, nach den jüd. Erklärern bei Loew S. 259 das Rückenmark. — ותרוץ Baer qu. v. 70. וְתָרֻץ Mich. Hahn. impf. qal von רצץ nach Analogie von עז gebildet vgl. König LG I, 325. Es ist aber zu emendiren וְתֵרוֹץ impf. Nif. רצץ, da ein passiver Sinn erfordert wird = »zerschellt werden«. — גלת הזהב nicht »der goldne Ölkrug«, denn der könnte nicht gebrochen werden, sondern »die Schale mit dem goldhellen Öl« vgl. זהב in Zch 4 12. Die Schale nach Del. Hitz. Now. der lebendige Leib, b. jüd. Erklärern der Schädel; das Öl, bei Del. der Geist, bei Zöckler das Blut. — וְתִשָּׁבֵר s. Baer qu. v. 70. נרץ pf. Nif. v. רצץ s. St § 397 b. כַּד d. Eimer nach Del. das Herz. הגלגל אל־הבור Das Rad bei Del. der Atmungsprozess. Der Ausdruck ist prägnant: das Rad wird zertrümmert in die Cisterne hinein = das Rad fällt zertrümmert in die C. 7a וישב וגו׳. על הארץ ist verschrieben statt אֶל־ה׳. Statt des gewöhnlichen שוב אל עפר 3 20b Gen 3 19. **7** b gehört $Q^4$ an. $Q^1$ ist der Meinung, dass Mensch und Tier an denselben Ort gehen 3 20 und bezweifelt 3 21, dass die Seele des Menschen nach oben steige, konnte also diese Worte nicht schreiben. $Q^2$ kümmert sich nicht um die Dinge nach dem Tode 3 22 5 19, sondern nur um die Freuden dieses Lebens 5 17ff. 9 4. 7—10 11 7ff. Die Gesichtspunkte der religiösen Betrachtung finden sich nur bei $Q^4$ s. o. S. 11 f. Allerdings darf man auch ihm nicht die Meinung von einem Daheimsein bei Gott nach Analogie des Daheimseins bei Christo von Phl 1 23 zutrauen, denn הרוח ist bei ihm nicht die unsterbliche Seele, sondern die נשמת חיים wie 3 21, der Lebenshauch den Gott giebt und wieder zurücknimmt Job 34 14 Ps 104 29. 30 I Reg 19 4 vgl. Schwally a. a. O. S. 87—89. Antike Parallelen besonders aus Lucretius, de rerum natura I, 113 ff. II, 999 ff. s. b. Palm S. 25. $Q^4$ ist der Meinung, dass nur die leiblichen Bestandteile des Menschen zum עפר zurückkehren können. Der Lebenshauch aber, der unmittelbar von Gott herrührt Gen 2 7, kann nicht zum עפר sondern nur zu Gott zurückkehren. **8** Mit v. 8 schliesst $R^1$ hier die gesammte Ausführung, seiner Formel von 1 1 entsprechend, ab vgl. o. S. 12. **9. 10** Erster Nachtrag s. o. S. 12. — Der erste Epilogist sucht aus den überlieferten Stücken des Buchs Q ein literarisches Charakterbild des Verfassers zu gewinnen, das der Natur der Sache nach kein einheitliches werden will. Er erkennt in ihm einen חכם, womit er auf die rein philosophischen Teile deutet, die wir $Q^3$ zuschreiben mussten. Ausserdem aber (־עוד), fährt er fort, lehrte er auch das Volk Erkenntnis. Damit wird die populäre Spruchweisheit unseres $Q^5$ charakterisirt. — Endlich erkennt $R^1$ ganz richtig den compilatorischen Charakter unseres Buchs und sieht in dem Verfasser zugleich einen Sammler. **9** Z. ש ויתר s. o. S. 16. לִמַּד s. Baer qu. v. 70. Zum Vocalismus vgl. St § 386 b s. auch מִלֵּט 9 15. — וְאִזֵּן s. o. S. 17. *A. ἠνωτίσατο* LXX *καὶ οὖς* brachten das Wort mit אֹזֶן zusammen. חקר s. o. S. 14. תקן vgl. z. 7 13 u. o. S. 18. — משלים הרבה s. S. 15 A. 1. — **10** בקש gewöhnl. c. acc. 3 15 7 25. 28. 29. hier mit לְ c. inf. Gegens. מצא auch 8 17. — Die דברי חפץ sind die poetischen Sprüche wie 12 1ff. וכתוב ist mit Bickell S. 22 zu emendiren: וְלִכְתֹּב. — ישר als accus. der näheren Bestimmung = in Richtigkeit vgl. Ew. § 204 b. Die דברי אמת sind die משלים von v. 9. Zweiter Nachtrag v. 11. 12. Der zweite Epilogist ist von den Sprüchen des Q durchaus nicht so erbaut wie der erste. Er steht auf dem Standpunkte von $Q^4$ und findet sich in seinen religiösen Gefühlen wie von Ochsenstacheln verletzt s. o. S. 12 und schlägt dawider aus (*λακτίζει πρὸς κέντρον* Akt 9 5). **11** כַּדָּרְבֹנוֹת

**Worte der Weisen sind wie Ochsenstacheln und wie 'von' den Sammlern eingeschlagene Nägel. Sie sind (zusammen-)gestellt von einem Hirten. [12] Und über diese hinaus (gehend) mein Sohn lass dich warnen. Des vielen Büchermachens ist kein Ende und das viele Disputiren bringt Ermüdung des Leibes.** [13] '*Höre*' *das Schlusswort des Ganzen. Fürchte Gott und beobachte seine Gebote. Denn das ist aller Menschen* '*Sache*'. [14] *Denn jedes Werk wird Gott in das Gericht bringen, das über alles Verborgene ergeht, es sei gut oder böse.*

---

Baer qu. v. 70 vgl. St § 294e A. und o. S. 17. — מַשְׂמְרוֹת s. Baer qu. v. 70 vgl. Euringer S. 133, masc. ZATW XVI, 90f. (Albrecht). — נְטוּעִים. נטע vom Einschlagen von Zeltpflöcken Dan 11 45. *ΣΘ πεπηγότες*. — בעלי אספות zu emendiren בְּבַעֲלֵי א'. — Z. אֲסֻפּוֹת s. Baer qu. v. 70. Zur Bildung vgl. Barth, Nominalbildung § 95a. — Von den Rabbinen sind die א' als Versammlungen von Gesetzeslehrern verstanden s. Levy nh Wb. I, 127. Hier meint der Verfasser die *ἐκκλησίαι*, welche JSir 39 2—4 geschildert werden, wo man die Reden berühmter Männer sammelte, kunstvolle Sprüche und rätselhafte Fragen erörterte und dergl. — Z. נִתְּנוּ mit folgendem מִן vgl. II Reg 25 30. מרעה אחד der Ausdruck ist auffällig, doch auch LXX sagt *ἐδόθησαν ἐκ ποιμένος ἑνός*. Es könnte nach Analogie von Jer 3 15 und ähnl. hier das Haupt einer Gelehrtenversammlung bezeichnen. **12** ויתר מהמה sc. מדברי החכמים (v. 11). בני diese in den Sprüchen beliebte Anrede Sp 1 8 2 1 3 1 etc. gebraucht im Buche Q nur dieser 2. Epilogist. — הזהר s. z. 4 13. — ספרים וגו' Ähnliche Klagen über literarische Überproduction s. b. Palm S. 25. להג mit arab. لَهِجَ »plappern« zusammenhangend (K. Vollers) ist am besten auf die rabbinische Discussion zu beziehen vgl. P. ܡܡܠܠܐ ܠܗܓܐ. — יְגִעַת Baer qu. v. 70 s. o. S. 14 vgl. Sir. praef. v. 10. In v. 13 und 14 erfolgen die Schlussworte des 2. Redactors vgl. o. S. 12. **13** נשמע ist nach LXX *ἄκουε* und entsprechend dem folgenden ירא zu emendiren: שְׁמַע. — סוף mit ס majusc. s. Baer qu. v. 70; nur hier vom Abschluss einer Auseinandersetzung vgl. Levy nh Wb. III, 493 Palmer S. 25f. vergleicht *τὸ καθόλου*. — ירא אלהים וג' der chasidäische oberste Grundsatz vgl. Sp 1 7 Job 28 28 JSir 29 17: Gott fürchten und seine Gebote halten. — שמור plene s. Baer qu. v. 20 z. Sprachgebrauch vgl. o. z. 8 2. כי זה Bickell ergänzt חובת, das doch wohl nicht so leicht ausgefallen wäre. LXX *ὅτι τοῦτο πᾶς ὁ ἄνθρωπος* Ew. u. a.: dies ist der ganze Mensch = darin ist die ganze Bestimmung des Menschen beschlossen. Del. Now. »dies ist jeder Mensch« = jedes Menschen Pflicht. Dieser antike Sprachgebrauch (hominis est) ist aber im AT unbekannt. Es ist nach unsrer Überzeugung vor כל אדם ein דְּבַר ausgefallen. **14** vgl. o. S. 12. Die Vorstellung eines abschliessenden Gerichts ist sonst im ganzen Buche Q unbekannt. Die göttlichen Gerichte sind dort stets in der Zeit erfolgende 3 17. Zu יָבִא וגו' vgl. 11 9b. נֶעְלָם s. Baer qu. v. 70. Mich. Hahn נֶעְלָּם. Zum Dag. dirimens im ל s. Ew. § 28b.

# Einleitung zum Hohenliede.

## § I. Die Überlieferung der Synagoge vom hohen Liede Salomonis.

Der Verfasser der Überschrift von Cnt 1 1 schrieb das Gedicht dem Salomo als sein schönstes zu. Da Salomo nicht nur berühmter Spruchdichter I Reg 5 12a. 13, sondern nach I Reg 5 12b auch ein sehr fruchtbarer Liederdichter war und da er nach I Reg 11 1—3 auch in der Liebe ungewöhnlich viel leistete, so lag es für eine spätere Zeit, die ohnehin geneigt war, fast den gesamten Dichterruhm Israels auf die Häupter seiner beiden berühmtesten Könige zu häufen, sehr nahe auch unser erotisches Liederbuch dem Salomo zuzuschreiben. Anscheinend spielt ja auch Salomo eine grosse Rolle im Hohenliede. Es ist darin nicht nur von seinem Weinberge 8 1[1], von der Pracht seiner Thürteppiche 1 5, von seiner herrlichen Sänfte und den diese begleitenden Trabanten die Rede 3 7—10, wobei er in v. 9 ausdrücklich als המלך שלמה bezeichnet wird, er wird auch persönlich 3 11 als der Bräutigam, der mit der Hochzeitskrone seinen Festzug hält, eingeführt. Auch die Stellen in denen ohne Nennung seines Namens bloss von »dem Könige« die Rede ist 1 4. 12 7 6b scheinen demnach auf ihn bezogen werden zu müssen. Ebenfalls sehr gut für Salomo's Rede passt nach I Reg 10 28. 29 die Vergleichung der Geliebten mit der Edelstute (oder den Rossen) am Pharaowagen 1 9, wie auch der davidische Prachtturm in 4 4. Wiederholt führt uns die Scenerie in einen königlichen Palast 1 4, dessen 6 8. 9 erwähnte Haremsweiber auch die 1 5 בנות ירושלם genannten sein könnten; wenigstens in die Residenz versetzen uns die in 2 7 3 5. 10 5 8. 16 8 4 genannten »Töchter Jerusalems«. Dass daher im späteren Judentum, als einer Zeit, die keine literarkritische Untersuchungen anzustellen liebte, die Bezeichnung Salomo's als des Verfassers dieser Lieder fast allgemeinen Glauben fand, darf uns nicht Wunder nehmen. Wir verdanken diesem Glauben die Erhaltung dieses merkwürdigen und wertvollen Erzeugnisses der spätjüdischen Lyrik. Allerdings ging die Sache zunächst nicht ganz glatt ab. Der Inhalt schien für ein Buch, das man in eine Sammlung heiliger Bücher aufzunehmen sich anschickte, doch gar zu bedenklich. Nach der Mischna Jadajim 3, 5 und nach den Abot di R. Nathan c. 1 galt das Hohelied neben den Sprüchen und dem Prediger längere Zeit als ein wenn auch nicht gradezu apokryphisches, so doch als ein secret zu haltendes Buch (vgl. über גָּנַז in diesem Sinne König Einl. 452 f.). — Und bis ins 2. nach-

christliche Jahrhundert hinein wurde über die Aufnahme des hohen Liedes in den Kanon teilweise heftig gestritten. Zuletzt schlug doch die Autorität des Namens Salomo, den es an seiner Spitze trug, durch. R. Akiba († 135 p. Chr.) erklärte es für das allerheiligste Buch der Kethubim und zur Zeit des Abschlusses der Mischna (c. 210 p. Chr.) galt das Hohelied unbestritten als kanonisch, vgl. Wildeboer, d. Entstehung des alttestl. Kanons 1897, S. 57—60. 69. — Über die Stellung innerhalb der Kethubim s. Budde Canon of the Old Testament (Cheyne's Bibelwörterbuch § 9) und Cnt. Einl. p. IX f.

So erfreulich dieser Erfolg für die Erhaltung des Hohenliedes war, so verhängnissvoll sollte er sich für die Auslegung desselben gestalten, denn er hat zu den monströsesten Schöpfungen geführt, welche die Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift kennt [1]). —

## § 2. Die Auslegung des hohen Liedes.

Für die ältere Zeit findet man die Auslegungsgeschichte behandelt bei C. D. Ginsburg, the song of songs London 1857. Sonst s. Ed. Cunitz, hist.-critique de l'interprétation du Cantique des cantiques, Strassburg 1834. O. Zöckler, das Hohelied und der Prediger (in J. P. Lange, theol. homil. Bibelwerk 1868 Einl. § 5—7 S. 14—26. L. Diestel, Gesch. des A.T.'s etc. 1868 S. 130. 361. 404. 418. 432 f. 668 f. Ed. Reuss, Geschichte der h. Schriften A.T's 2. A. 1890 S. 231—236. Ch. Bruston, les principaux systèmes d'interprétation du cantique des cantiques (Rev. de theol. et des quest. rel. 1891 Sept. Nov.). Ed. König, Einl. in das A.T. 1893 S. 422—427. G. Wildeboer, die Litteratur des A.T's, deutsche Ausg. 1895 S. 421—429. C. H. Cornill, Einl. in das A.T. 3. und 4. A. 1896 S. 253—257. Driver-Rothstein, Einl. in d. Litt. des A.T's 1896 S. 468—486. Über jüdische Ausleger insbesondere s. M. Steinschneider, המזכיר 1869 S. 110 ff. S. Salfeld, Das Hohel. bei den jüd. Erklärern des Mittelalters 1879. — Hier führen wir daher nur noch neueste Literatur an.

Für die Auslegung des hohen Liedes sind vorzugsweise drei Wege eingeschlagen worden. Die allegorische, die dramatische und die historische Erklärung.

### a. Die allegorische Erklärung.

Für Synagoge und Kirche, welche das Hohelied in der Sammlung ihrer heiligen Bücher vorfanden, blieb keine andere Deutung desselben übrig als die allegorische. Das Judentum fand in dem Liede die Darstellung eines Liebesverhältnisses zwischen Jahve und seinem Volke, das Christentum die eines solchen zwischen Gott oder Jesus auf der einen und der einzelnen Seele oder der christlichen Kirche auf der andern Seite. Manchmal trat auch die Jungfrau Maria

---

1) Mit seltenen Ausnahmen können die meisten Ausleger nur die Entschuldigung Luthers für sich anführen, dass es die andern noch viel verkehrter gemacht hätten als sie (Quodsi erro, veniam meretur . . labor, nam aliorum cogitationes longe plus absurditatis habent).

an die Stelle der letzteren. Es würde Zeitverschwendung sein sich mit der Widerlegung der handgreiflichen Willkür dieser Hineintragungen zu beschäftigen. Sie fristen ihr Dasein nur noch in katholisch-kirchlichen Kommentaren wie bei P. Schegg, d. hohe Lied Salomo's von der heil. Liebe München 1885. F. S. Tiefenthal, das hohe L. Kempten 1889, wo S. 6—60 eine reichhaltige Übersicht über die kath. Exegese des Hohenl.'s gegeben wird. — J. Langer, das B. Job und das Hl. in neuer Übers. nach der Vulg. Freiburg 1890. — G. Gietmann, comment. in ecclesiast. et canticum Paris 1890. F. X. Kortleitner, cant. canticorum explicatum Innsbruck 1892. A. Torelli, sul cantico dei cantici Neapel 1892. F. de Sales, y declaration mistica del cantico de los canticos Madrid 1897. S. S. Minocchi, il cantico dei cantici 1898 u. ähnl. — Aus protestantischen wissenschaftlichen Kommentaren ist diese Exegese seit Hengstenberg (1853) und Hoelemann (1856) verschwunden. Sie wuchert nur noch hier und da fort in gewissen Betrachtungen über die sogen. heilsgeschichtliche Bedeutung des Hohenliedes, die moderne Ausleger bisweilen ihrer sonst ganz andersartigen Exegese anzuschliessen lieben, vgl. Zöckler a. a. O. S. 24—26. Fr. Delitzsch, bibl. Kommentar über die poet. Bb. des A.T's Bd. 4 1875 S. 7 f. u. oft; neuerdings A. W. Marston, jointed to the Lord London 1891. A. Leverkühn, Inhalt und Auslegung des h. Liedes Leipzig 1892.

### b. Die dramatische Erklärung.

Als Ziel des Drama's gilt bei allen Erklärern dieser Gattung die glückliche Verheiratung der Sulammitin. Sie gehen nur aus einander in ihrer Meinung über den Bräutigam. —

In der Gegenwart sind es vorzugsweise 2 Hypothesen, die um den Vorrang streiten [1]). Die eine, die sogen. Königshypothese, hat ihren Hauptvertreter in Frz. Delitzsch (zuerst 1851, dann 1875 im bibl. Kommentar über die poet. Bb. des A.T's Bd. 4. Leipzig) gefunden, welcher das Hohelied als »ein dramatisches Pastorale« bezeichnete, »welches die reine Liebe Salomo's zu einem Hirtenmädchen besingt«. Er erhebt dasselbe zu seiner Gemahlin und wird dadurch von sinnlicher Leidenschaft zur echten Liebe bekehrt. Dieser Auffassung folgt auch O. Zöckler, das Hohelied (in J. K. Lange, theol.-homil. Bibelwerk des A.T's 13. Thl. Bielefeld und Leipzig 1868) in allen wesentlichen Zügen und in neuerer Zeit E. Berfried in einem seltsamen Dramatisierungsversuch (das Hohel. ein Vermählungs-Festspiel im Harem(!) des isr. Königs Salomo, Mittelwalde 1883). Die scheinbaren Anhaltepunkte solcher Annahme sind o. S. 78 angeführt. Die Ausführungen sind Producte einer völlig willkürlichen subjectiven Phantasie. Von einer Bekehrung Salomo's findet sich keine Spur. Er ist c. 7 1 ff. noch eben so lüstern wie zu Anfang. —

Mehr Anklang hat bis zur Gegenwart diejenige dramatische Fassung des Hohenliedes gefunden, welche Ewald zuerst 1826 in seinem Kommentar zum Hohenliede durchgeführt hat, die sogen. Hirtenhypothese [2]). Nach ihr hat Salomo

1) Über ältere Dramatisierungsversuche s. Budde Cnt Einl. p. XIII.

2) Über seinen Vorläufer s. Budde Cnt Einl. p. XIII f.

bei einem Ausfluge das schöne Hirtenmädchen aus Solam gesehen, sich in sie verliebt, sie in seinen Harem schleppen lassen und mit seinen Anträgen bestürmt. Sie aber weist ihn mit Ausdauer und Entschiedenheit ab und bleibt ihrem fernen Geliebten, einem Hirten ihres Heimatsdorfes, treu, worauf sie dann, ohne dass man sieht, wie das zu Stande kommt, schliesslich wieder mit diesem vereinigt wird. Das Thema wäre also der Sieg der reinen und treuen Liebe über die Verführung. — Der Ewald'schen Erklärung sind fast durchweg die neueren Ausleger gefolgt. Sie variiren dieselbe nur in den Einzelheiten, besonders hinsichtlich der Stoffverteilung und dramatischen Scenirung. Aus der neuesten Literatur kommen hier in Betracht: W. Robertson Smith, Canticles in encyclopaedia Britannica 1876. S. J. Kämpf, das Hohelied 1877 2. A. 1879 3. A. 1884 4. A. 1890. J. G. Stickel, das Hohelied Berlin 1888. Derselbe, das Rätsel des Hohenliedes (Deutsche Revue 1893 S. 73—89). St. führt ein zweites Liebespaar ein, dem die Scenen 17.8.15—24 47—51 angehören, die aber ohne jede Beziehung zur Haupthandlung stehen. Mit ihm übereinstimmend: E. König, Einl. in das A.T. 1893 S. 422f. S. Oettli, die poetischen Hagiographen Nördlingen 1889 S. 155—198 lehnt St.'s zweites Liebespaar ab, sonst ihm meist folgend. — Ch. Bruston, la Sulammite, Melodrama en cing actes Paris 1892 (mit der Variation einer mitten in Salomo's Liebesgeschichte hineinfallenden politischen Heirat einer phönikischen Prinzessin durch denselben c. 36ff. 41ff.). Russell Martineau, the song of songs (Amer. journ. of phil. XIII, 307 ff. 1892). D. Castelli, il cantico dei cantici Florenz 1892 (bestreitet zwar den dramatischen Charakter, folgt aber sonst der Ewald'schen Disposition). J. W. Rothstein, das hohe Lied Halle 1893. (Nach ihm schildert das Hohel. den inneren Kampf, den in der Sulammitin die treue Liebe dem werbenden Verführer gegenüber bis zum endlichen Siege derselben kämpft.) W. Feilchenfeld, das hohe Lied Breslau 1893 (die Ereignisse von c. 12—710 sind ein Traum der Sulammit, in der sie eine lange Liebesgeschichte mit Salomo träumt; 711 wacht sie auf, um fortan ganz ihrem Geliebten zu gehören). — W. Adeney, the song of Salomo London 1895.

Der Stoff des hohen Liedes ist unter den Händen der Erklärer innerhalb dieser dramatischen Hypothese wie ein weicher Thon gewesen, aus welchem ein jeder ein anderes Bild geformt hat. Da wir stets Personen reden hören, ohne dass jemals gesagt wird, wer redet noch zu wem geredet wird, so blieb für die Erfindung der Ausleger ein völlig freier Spielraum, den sie auch redlich ausgenutzt haben. Betrachten wir z. B., was unter solchen Umständen aus dem einzigen Worte ישקני (12) »er möge mich küssen« werden konnte und geworden ist. Es wünscht also jemand von jemandem geküsst zu werden. Zunächst entsteht die Frage: wer wünscht einen Kuss zu erhalten? Aus den folgenden Suffixformen sehen wir nur, dass ein Femininum die Begehrende ist. Die Jagd der Ergänzungen und Hinzudichtungen kann also vor sich gehen. Nach Del. sind es die sämmtlichen Palastfrauen des Salomo, die von diesem einen Kuss wünschen, nach Oe. nur eine derselben; nach Ew. Sti. Rothst. ist es die in den Harem geschleppte Sulammitin, die thörichter Weise den unerfüllbaren Wunsch äussert von ihrem fernen Geliebten einen Kuss zu bekommen. Aber, fragt hier der erstaunte Leser, woraus ersehen wir denn, dass wir uns überhaupt in einem

Harem befinden? Das ist die fable convenue, an der man seit Ew. nicht rütteln darf, die aber offenbar nur in der stillen Nachwirkung der doch auch von diesen Erklärern für unecht erklärten Überschrift von c. 1 1 und in der daraus geflossenen Folgerung, dass der König von c. 1 4 Salomo sei, ihre Erklärung findet. Während Del. die S. vom Liebessehnen nach Salomo erfüllt findet, beziehen Ew. Sti. Oe. dasselbe auf einen fernen Geliebten der S. — sämmtlich ohne irgend einen Grund für ihre Unterschiebungen anführen zu können. Auf diese Weise ist die modernste Exegese in einen Wust der subjectivsten Phantasien und der methodelosesten eignen Hineintragungen in die Texteswortes unsres Liedes hineingeraten, die im Einzelnen zu verfolgen oleum et operam perdere heissen würde.

Wie in Bezug auf frühere dramatische Konstructionen des Hohenliedes bereits E. Reuss in seiner Geschichte der heiligen Schriften A.T's 2. A. 1890 S. 235 f. und in: »das A.T. übersetzt, eingeleitet und erläutert Bd. 5 1893 S. 324—350« die ungeheuerlichen Konsequenzen aufgezeigt hat, zu denen sie führen, so sei hier in kurzer Übersicht die ähnliche Wirkung angedeutet, welche die dramatische Regie der neuesten Erklärer herbeigeführt hat. —

Was zunächst die Einteilung des Drama's anlangt, so unterscheidet Del. 6 Akte von je 2 Scenen, Ew. 5 Akte, von denen Akt 1 und 2 je 2 Scenen, Akt 3 und 4 je 4 Scenen, Akt 5 eine Scene enthalten, Sti. 5 Akte, von denen der erste 5 Auftritte, der 2. zwei, der 3. drei, der 4. zwei und der 5. drei Auftritte haben, Rothstein hat ebenfalls 5 von ihm sogen. Kreise oder Abenteuer, in denen der dramatische Fortschritt sich bewegen soll. Indessen mindestens in den Akten 1—4 befinden wir uns hinsichtlich der dramatischen Entwickelung auf demselben Flecke. Der König umwirbt die Sulammitin und diese erzählt den Haremsdamen ihre Träume. In Akt 5 befindet sie sich dann wieder zu Haus und der Sieg der Liebe und Treue wird gefeiert. — Bei Oettli haben wir keine Akte, sondern 15 selbständige Scenen. Bei Martineau journ. of Philol. 1892 sind 10 Scenen.

Wenn man erwägt, dass diese ganze Einteilung von Akten oder Scenen sich über nur 116 Verse erstreckt, also über einen Stoff, der in reichlich einer halben Stunde durchgespielt werden konnte, wenn man ferner bedenkt, dass manche Scenen wie z. B. 1 7. 8 bei Sti. und Oe. die Dauer von höchstens $^1/_2$ Minute haben, dass die längste Scene bei Oe. die 13. von 7 12—8 4 nach der Uhr langsam vorgelesen in nicht ganz 2 Minuten vorüber ist, dann wird man schwer sich zu der Ansicht erheben können, dass die alten Israeliten sich zu derartigen Aufführungen dürften eingefunden haben. — Auch der Scenenwechsel innerhalb des kurzen Drama's ist nicht unerheblich. Bei Del. wechselt die Scene zwischen einem Speisezimmer der Königsburg und dem Wohnhaus der Sulammitin nebst Umgebung, wobei man manchmal schwankt, ob man sich im Hause oder davor befindet. Dann sind wir abwechselnd in Jerusalem und in dessen Umgebung, in einem Festsaal des königlichen Palastes, in einem Park bei Etham und einem daselbst befindlichen königlichen Landhaus, auf dem Wege nach Solam und in Solam selbst. — Bei Ew. sind die Scenen im Harem des Salomo, vor den Thoren von Jerusalem, in der Königsburg dort und bei Solam. — Oe. scheint nach S. 160 geneigt zu sein alle Haremsvorgänge in einem königlichen Landhause bei

Solam abspielen zu lassen, wohin Salomo hoffentlich nur den Harem von $6_8$ und nicht den von IReg $11_3$ geschafft hat. Alles Übrige wird blos von Sulammit geträumt und als Traum erzählt, macht also dem Maschinisten keine Schwierigkeit. Dann aber bleibt doch immer noch der Weg nach Solam (S. 165), das Haus der Mutter dort (innerhalb) und der Garten beim Hause (S. 166). Ausserdem aber beschenkt Oe. das hebräische Theater noch mit einer höchst verwickelten Einrichtung nach dem Vorbilde des englischen (S. 158). Es wird »im Hintergrund« »eine zweite Bühne errichtet«, auf welcher der Dichter den Zuschauer »einen . . . Blick in die jüngste Vergangenheit werfen lässt«[1]); nämlich plötzlich trifft da Sulammit mit ihrem Liebhaber in absentia zusammen und verabredet eine anderweite Zusammenkunft mit ihm $1_{7.8}$, was man bei einer im Harem eingesperrten Jungfrau, die doch wissen muss, dass daraus nichts werden kann, nur aus einer plötzlichen Geistesabwesenheit erklären kann. Ähnliche Scenen wiederholen sich in $2_8$—$_{17}$ und $4_8$—$5_1$ wo man es sich aber nach S. 160. 162 so vorzustellen hat, dass der Zuschauer den Geliebten nur durch Sulammits Mund reden hört, da dieser draussen vor der Mauer steht und Sulammit drinnen am Fenster. In $7_{12}$—$8_4$ redet Sulammit nach S. 165 zu dem für die Zuschauer nicht sichtbaren Geliebten, den diese dann endlich von $8_5$ ab zu sehen bekommen, nachdem sie schon so viel Schönes von ihm durch Sulammits Wiederholungen seiner Worte gehört haben. Über das Ungeheuerliche dieser Annahmen ist kein Wort zu verlieren. Eine Sache, die durch solchen Hokuspokus gestützt werden muss, bricht von selbst zusammen. — Bei Sti. werden die Haremsscenen wiederholt planlos und jäh unterbrochen durch solche die in einer Weidelandschaft spielen $1_{7.8.15}$—$2_4$ $4_7$—$5_1$. Sie gehören einem von ihm erfundenen zweiten Liebespaar an, das nebenher noch mit Hochzeit feiert. Über den Scenenwechsel weiss er uns aber S. 37. 129 dadurch zu beruhigen, dass es sich bei den Hirtenscenen nur um einen Kostümwechsel auf demselben Schauplatz handle: Die als Hirt und Hirtin Gekleideten wurden sofort von den verständnissvollen Zuschauern als solche gewürdigt. Das Übrige wie der Brautzug $3_6$ff. und Ähnliches werde blos (von einem Boten) erzählt, nicht dargestellt, wodurch der ohnehin so dürftige Inhalt der dramatischen Vorgänge völlig auf ein Minimum zusammengestrichen wird. — In Bezug auf das Personenverzeichnis sind die Abweichungen der neueren Regisseure geringer. Der sparsamste ist Del., der als einzelne Schauspieler nur Salomo und Sulammit braucht, Ew. Sti. Oe. u. a. haben ausserdem noch den Geliebten der letzteren und Sti. braucht noch ein zweites Liebespaar (Hirt und Hirtin). Haremsdamen sind bei allen, bei manchen noch Jerusalemiterinnen, Hirten von Solam, Brüder der Sulammit. Sti. legt viel Wert auf die Figuren zweier dem antiken Angelos entsprechenden Wächter (vgl. S. 117. 130). — Sehr aber variiert

---

1) Die Äusserungen Oe's sind S. 158 von grosser Unklarheit. Darnach erscheint der Geliebte erst in der 14. Scene $8_5$—$_7$ wirklich auf der Bühne. Da aber der Vf. a. a. O. ausdrücklich auf das Vorbild Shakespears, der die Ermordung des alten Hamlet auf der 2. Bühne ausführen lässt, verweist, so muss man doch auch in $1_{7.8}$ ein wirkliches Auftreten des Geliebten annehmen, wogegen wieder die andern angeführten Beispiele von $2_8$ff. $4_8$ff. $7_{12}$ff. sprechen, die vom Vf. nur von einem Reden des Liebenden durch Sulammits Mund verstanden werden. Dazu bedurfte es aber keiner zweiten Bühne.

die Rollenverteilung. In der Scene 12—8 redet nach Ew. Sulammit v. 2—7, die Hoffrauen sprechen v. 8; bei Del. reden die Hoffrauen v. 2—4 und v. 8, S. dazwischen v. 5—7. Bei Sti. redet S. v. 2—6, bei Oe. wechseln eine Hoffrau v. 2. 3, Sul. v. 4a, alle Hoffrauen v. 4b, Sul. v. 5. 6. — Da die Verse 17. 8 unmöglich als in einem Harem gesprochen verstanden werden können, hat Sti. sich zur Erfindung des zweiten Liebespaars (nach J. Salvador, hist. des institutions de Moise 1862 II, 181 ff.) gedrungen gefühlt, Oe. schreitet zu der ungeheuerlichen Annahme eines Zwischenspiels, das den Zuschaüer in Sulammits vergangnes Liebesleben zurückversetzen soll, ohne dass klar gemacht würde, woran der Zuschauer das merken soll. — c. 19—11 wird von Del. Ew. St. Oe. dem Salomo, v. 12—14 der Sulammit zugeschrieben. — In c. 115—24 findet Sti. eine Scene zwischen dem zweiten Liebespaar; während Oe. in v. 15—17 ein Zwischenspiel zwischen Sulammit und ihrem Geliebten findet. Del. und Ew. lassen c. 115—21 zwischen Salomo und Sulammit vor sich gehen und zwar in der Weise, dass bei Del. die Sul. dem Sal. ihre Liebe erklärt, während sie bei Ew. den König ignorierend sich an ihren abwesenden Geliebten wendet. Ew. Oe. finden in 21—7 eine Wechselrede zwischen Sul. v. 1, Sal. v. 2, Sul. v. 3—7 (bei Sti. v. 5—7) in der diese ihres Geliebten gedenkend den Sal. abweist, während Del. aus denselben Worten eine Liebeserklärung der Sul. an Sal. herausliest. — In 28—17 erzählt nach Del. Sul. von ihrem früheren Liebesverkehr mit Sal., nach Ew. Oe. Sti. von dem mit dem Geliebten; in 31—5 erzählt Sul. nach Ew. Oe. Sti. ihren ersten Traum vom Suchen und Finden des Geliebten; (bei Del. Salomo's). — 36—11 Schilderung des Hochzeitszuges Salomo's durch einen Wächter (ἄγγελος) nach Sti. Oe. Salomo unternimmt diesen Zug bereits mit der Hochzeitskrone nach Sti., weil er seiner Sache ganz sicher zu sein glaubt, nach Oe. trotz bereits früher erfahrener Abweisung, um der Sul. zu imponieren. Das halten beide Ausleger für möglich! — Bei Del. und Ew. werden diese Verse von 3 verschiedenen Bürgern und dem Volk gesprochen. — In 41—5 beginnt nach Del. Sal. seine Bewerbung mit dem Preise der Reize der Sul., die ihn in v. 6 unterbricht, worauf er in v. 7—15 damit fortfährt. Bei Sti. geht Sal.'s Rede von c. 41—6, bei Ew. und Oe. von c. 41—7; in c. 48—15 redet bei Ew. und Oe. der abwesende Geliebte, während bei Sti. c. 47—16a der Hirt des zweiten Liebespaares spricht. In 416 nimmt nach Del. die Sul. den Heiratsantrag Sal.'s an, während nach Ew. und Oe. diese Worte sich an den abwesenden Geliebten richten. Sti. dagegen lässt in v. 16b die Hirtin und in 51 den Hirten reden, welche letzteren Worte Del. dem Salomo, Ew. und Oe. dem abwesenden Geliebten zuschreiben. 52—8 Sul. erzählt ihren zweiten Traum; in v. 9 unterbrochen von der Frage der Palastfrauen, bricht sie in v. 10—16 in den Preis des Geliebten aus. 61 Frage der Palastfrauen, 62. 3 Antwort der Sulammit. So nach Del. Ew. Sti. Oe. — 64—71 schreibt Ew. ganz dem Sal. zu, Oe. 64—10; Del. und Sti. nur 64—9, während v. 10 die Palastfrauen sprechen; 611. 12 spricht bei Del. Sti. Oe. Sulammit, während 71a die Palastfrauen, 71b die Sulammit sagt. — 72—6 reden bei Del., 72—7 bei Sti. und Oe. die Palastfrauen, während bei Ew. Sal. 72—10 sagt. Bei Del. redet Sal. von 77—10a, Del. Sti. und Oe. lassen Sul. 710b. 11—84, Ew. 711—84 reden. — 85a redet nach allgemeinem Übereinkommen ein Solamiter,

8 5b bei Del. Salomo, bei Ew. Sulammit, bei Sti. Oe. der Geliebte; 8 6. 7 redet Sulammit; bei Del. auch noch v. 8. 10—12, bei Ew. auch v. 8—12, während die Brüder bei Del. v. 9, bei Sti. und Oe. v. 8. 9 reden und v. 10—12 bei Sti. und Oe. wieder Sul. übernimmt. 8 13 redet bei Del. Salomo, bei Ew. Sti. Oe. der Geliebte, mit 8 14 schliesst Sul. bei allen Erklärern. —

Wie schwer ist es doch in diesem Drama trotz dieser Ratgeber sich zurechtzufinden. Bald wissen wir nicht ob wir es mit Sal. und Sul., oder mit dem ersten oder mit dem zweiten Liebespaar zu thun haben (1 7. 8. 15—17), bald nicht ob Sul. zu Sal. redet, der ihr doch gegenübersteht oder zu einem Geliebten in absentia (1 15ff. 2 1ff.), bald nicht einmal ob ein Mann oder eine Frau redet c. 8 5b. Vollends verwirrend mussten solche Stellen sein, in denen angeblich Sul. auch die Rolle des fernen Geliebten mit übernimmt und Scenen aus der Vergangenheit aufführt, die mit der eigentlichen dramatischen Situation gar nichts zu schaffen haben (vgl. o. S. 83). — In den Reden selbst wird bald in dritter Person von jemandem gesprochen c. 1 2a, bald wird diese letztere angeredet c. 1 2b—4a; dazwischen wird etwas erzählt c. 1 4b und darauf in der Anrede fortgefahren c. 1 4c. An anderen Stellen, wo die Liebenden im vertrautesten Kosen anscheinend ganz unter sich sind c. 2 1—4, werden plötzlich andere Anwesende angeredet c. 2 5. 6. Konnte denn nicht der Dichter, wenn er es sich einmal in den Kopf gesetzt hatte, ein Drama zu schreiben, so gut wie der Verfasser des Hiob kurz die Personen, die da sprechen, äusserlich einführen wie Job 3 1. 2 4 1 und an andern Stellen? Dass das nicht nötig war, wie Sti. S. 118 behauptet, wird man gegenüber der oben gegebenen comparativen Analyse der verschiedenen Vorschläge unserer dramatischen Erklärer nicht aufrecht erhalten können und dass der Dichter es den Schauspielern sagen konnte, trifft doch nur für die Aufführungen zu, bei denen er selbst die Regie übernahm. Dass auch nicht eine Spur von Überlieferung über Scenen, Personal, Abteilung der Reden vorliegt, ist an und für sich schon ein Beweis, dass an ein Drama von Verfasser oder Sammler dieser Lieder nicht gedacht worden ist. Dazu kommen aber noch allgemeine Gründe, welche die dramatische Erklärung des Hohenliedes widerraten.

Die Literatur des A.T.'s kennt kein Drama. Die Nachbildungen des klassischen Dramas aus der Periode des jüdischen Hellenismus (s. Delitzsch, Gesch. der jüd. Poesie 1836 S. 211—219) kommen hier nicht in Betracht. Aus den antiphonischen Chören, die bei Opfer- und Siegesfeiern aufgeführt wurden Ex 15 1ff. v. 20—22 ISam 18 7 hätte wie bei den Alten aus den Dionysien sich ein Drama entwickeln können, wenn der Semitismus und insbesondere der Hebraismus diese Anlage und Richtung des Geistes überhaupt in sich getragen hätte. Es fehlte aber in dem semitischen Völkerkreise der Individualismus und die damit zusammenhängende Idee der sittlichen Freiheit. Ein Individuum, welches im Kampf mit den Mächten der Welt ein ethisches Ziel erringt, wie etwa Sulammit den Besitz des einzigen wahren Geliebten, ist für den Semitismus ein Unding, von dem er sich keine Vorstellung machen kann. Es giebt dort kein individuelles Handeln, welches sich von den Formen der Gemeinschaft und der Sitte ablöste. — Wie man insbesondere im alten Orient und zumal in Israel zu einer Frau kam, darüber sind wir wohl einigermassen unterrichtet. Jedenfalls

hatte diese selbst nicht im Mindesten darüber zu befinden, wen sie heiraten wollte. Die Entscheidung lag vor allen Dingen beim Vater, von dem man die Frau zu kaufen pflegte Gen 24 53f. 34 12; sonst hatten wohl auch die Brüder ein Wort mitzureden; worauf die Stellen Cnt 8 8. 9 Gen 34 7. 13ff. hindeuten. Wenn die Jungfrau um ihre Einwilligung gefragt wurde Gen 24 57. 58, so geschah das mehr pro forma, wie auch in dem hier erwähnten Falle nach v. 50 ff. die Sache bereits abgemacht war. Was die Liebe betrifft, so kam sie in der Regel hinterdrein Gen 24 67; jedenfalls behandelte man sie betreffs der Braut als eine grosse Nebensache I Sam 18 20ff. vgl. 25 44. — Liebesverhältnisse mit intimen Zusammenkünften galten als etwas ganz Unerhörtes Gen 34 2. 3. Man lese nur die Veranstaltungen, die sich als nötig erwiesen, um dem verliebten Amnon den Besuch der Thamar zu verschaffen II Sam 13 1ff. Und dass die Anschauungen des Hohenliedes über diesen Punkt die gleichen sind, zeigt c. 8 8. 9. War insonderheit das Verlangen morgenländischer Könige nach einem Weibe rege geworden, so pflegten sie nicht wie der angebliche Salomo des hohen Liedes lange einem Gessner'schen Schäfer gleich zu girren. Sie kannten den kürzeren Weg Gen 12 14. 15 20 2 II Sam 11 2—5. Es ist eine starke Zumutung der dramatischen Erklärer an die Naivetät ihrer Leser, denselben den Glauben daran zuzutrauen, dass Salomo der sich von seiner Mutter bereits die Hochzeitskrone hat aufsetzen lassen 3 11, wie ein Molière'scher coquin von der schnippischen Braut sich hätte einen Korb geben lassen, um sie dann hinterher noch eine Weile zu beschmeicheln, bis endlich (nach Oe. S. 165, der unter allen Auslegern hier den Gipfel der Unnatur ersteigt) ihm Sul. plötzlich das Wort abschneidet und der König sich betroffen zurückzieht.

Es ist wohl nie etwas Unnatürlicheres und Geschichtswidrigeres ausgeklügelt worden als diese dramatische Erklärung des Hohenliedes. Die ganze Erfindung, wie die Auslegung aller Einzelheiten — alles ist durch und durch modern gedacht. —

### c. Die historische Erklärung.

Die historische Erklärung des hohen Liedes hat sich schon unsern grossen Dichtern als die einzig mögliche aufgedrängt. Herder, Salomon's Lieder der Liebe 1778 erkannte in den Gedichten des Hohenliedes »aneinandergereihte Perlen, die auf eine Schnur gefasst sind«. Goethe in den Noten zum Divan (Weimarische Ausgabe Bd. 7 1888 S. 8, nennt sie »fragmentarisch durcheinander geworfen, übereinander geschoben« vgl. P. Holzhausen, Goethe u. s. Übersetzung des Hohenliedes (Deutsche Revue 1896 März S. 370—372). Es fehlt diesen Urteilen nur die nähere historische Begründung. Im Allgemeinen haben sie das Richtige getroffen. Unter den neuesten Erklärern sind diesem Vorgange gefolgt: F. Bergmann, eine Kette von Liedern Strassburg 1883 (zwar voller wilder Abenteuer, doch mit der richtigen Erkenntnis, dass es sich hier um bei Hochzeiten gesungene Lieder handelt). Eduard Reuss, Gesch. der h. Schriften A.T's 2. A. 1890 S. 236 f. und das A.T. übersetzt Bd. 5 1893 S. 350 f., fand 16 Idyllen darin, in denen der Dichter seine eigne Liebesgeschichte besang. — Das Richtige in den Erklärungen dieser Ausleger lag in der Erkenntnis, dass wir hier eine

Reihe selbständiger Lieder besitzen, die alle das eine Thema der Liebe des Mannes zum Weibe und des Weibes zum Manne besingen.

Die Bahn zu dem historischen Verständnis des Hohenliedes hat J. G. Wetzstein gebrochen in seiner Abhandlung über die syrische Dreschtafel in Bastian's Zeitschr. für Ethnologie 1873 S. 270—302 und in seinen hieran anschliessenden Bemerkungen, die dem Kommentar von Frz. Delitzsch über das Hohel. (1875) auf S. 162—177 beigegeben sind. Für die Bedeutung und Tragweite dieser Ausführungen hat zuerst und allein B. Stade ein Auge gehabt in seiner Geschichte des Volkes Israel Bd. 1 1887 S. 192 und Bd. 2 1888 S. 197 f. Die vollen Konsequenzen derselben hat K. Budde gezogen in the song of Salomon (the new world 1894 S. 56—71) und »was ist das Hohelied?« (Preuss. Jahrbb. 1894 S. 92—117) vgl. dazu Cornill Einl.[3. 4] S. 256 und Budde's neuesten Kommentar Einl. p. XVI—XXI in Marti's kurzem Handcommentar zum A.T., Abteilung XVII Freiburg 1898. —

Aus Wetzstein's Darstellung geht hervor, dass das unentbehrliche Erntegerät des syrischen Bauern, das zugleich oft sein einziges Möbel bildet, die Dreschtafel, eine ganz besondere Rolle bei den Hochzeiten spielt. Es dient dem Bräutigam und der Braut, auf einem hohen Gerüst angebracht, nachdem die Brautjungfern es zuvor mit buntgestickten Polstern geschmückt haben (Cnt 3 10) als Ehrensitz (merteba). Dort sitzen sie, während der Hochzeitswoche als König und Königin geehrt, gewissermassen auf ihrem Throne. Die Hochzeitswoche heisst nach diesem Brauche auch die Königswoche und füllt die 7 Tage von der Hochzeit an aus. Der Bräutigam bezw. junge Ehemann, obwohl in der Wirklichkeit nur ein armer Bauer oder Hirt 1 7. 8 6 3, gilt doch während der Hochzeitswoche als König 1 4. 12 7 6 und wird als solcher in den Hochzeitsliedern, die ihm gesungen werden, gepriesen. Dabei ist es natürlich, dass die Dichter in ihren Schilderungen nach dem Vorbilde der prächtigsten und glänzendsten Königserscheinung greifen, welche die israelitische Geschichte kennt. Der Bräutigam wird verglichen in seiner Hochzeitskrone mit dem Diademgeschmückten Salomo 3 11, die armselige Dreschtafel, auf der er thront, wird zur kostbaren Sänfte Salomo's 3 7, die Hirtenjünglinge die ihn als רֵעִים oder דּוֹדִים 5 1b oder als חֲבֵרִים 1 7 8 13 = den 30 מֵרֵעִים des Simson Jdc 14 11, als *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* Joh 3 29, ins Hochzeitsgemach (vgl. Grimm, lex. NT.[3] s. v.) geleiten, werden zur schwertgewappneten Trabantenschar des grossen Königs 3 8 (vgl. Wetzstein, Dreschtafel S. 288 f. A. 2). Der Führer derselben מֵרֵעַ im engern Sinne Jdc 15 2 ist der *φίλος τοῦ νυμφίου* von Joh 3 29. — Dem armen Bauern, der seine Not haben wird, das einzige Weib und die spätere Familie durchzubringen, wird gemäss seiner Königsrolle ein glänzender Harem, wie ihn Salomo hatte, zugeschrieben 6 8. Die junge Frau dürfen wir uns von dieser Voraussetzung durchaus nicht peinlich berührt vorstellen. Sie wäre sicher sehr froh, wenn ihres neuen Ehegemahls Mittel eine derartige Einrichtung gestatteten. Ob in 1 9 ihm ein Prachtwagen zugeschrieben wird, bleibe vorläufig dahingestellt. — In der Dreschtafel wird ebenso die Braut bezw. das junge Weib als Königin (melika) behandelt. Diese Bezeichnung findet sich jedoch nicht in unserm Gedichte von der Geliebten. Man sucht zu ihrem Preise als Vergleich das schönste Weib aus, das jemals in Israels Geschichte

einen königlichen Harem geziert hat. Sie wird in 7 1 השולמית LXX *ἡ Σουμανεῖτις* genannt, was, von den Auslegern vielfach als Eigenname behandelt, zu der stehenden Benennung »Sulammit« für die Braut des Hohenliedes geführt hat. Es ist aber, wie schon aus dem Artikel hervorgeht Ortsname und bezeichnet: »die Sulammitin«. Mit leichtem Wechsel der Liquida haben wir hier dieselbe Benennung wie הַשּׁוּנַמִּית, womit in I Reg 1 3. 15 2 17. 21f. die Abisag von Sunem (שׁוּנֵם) [jetzt Solem, Solam nördl. von Jesreel (vgl. Baedeker Pal.³ 244)] benannt ist, von deren Schönheit I Reg 1 3f. erzählt wird. In der Wirklichkeit ein armes Hirten- oder Winzermägdlein, unter harter Arbeit in den Weinbergen von der Sonne gebräunt 1 5. 6 2 15 und in den Gärten beschäftigt 6 11 7 13 8 13, wird die Braut doch als Urbild der Schönheit, als eine zweite Abisag, besungen. Die Anrede »du Sulammitin« in 7 1 will also nichts anders besagen, als die öfter wiederkehrende: »du schönste unter den Weibern« 1 8 5 9 6 1. Das ärmliche Bauernhaus, in dem sie wohnt, wird im Liede zum Cedernpalast 1 17, die Gespielinnen werden während der Königswoche zu den Töchtern von Jerusalem, die zum dienenden Hofstaat dieser zweiten Abisag gehören 1 5 2 7 3 5 5 8. 16 8 4f.; in 6 8 sind sie die 60 Königinnen, die 80 Kebsweiber und zahllosen Jungfrauen des Salomoharems. Die köstlichsten Gewänder schmücken die Braut 5 7, Gold und Silber dienen ihr zum Schmuck 1 10. 11 4 9, Salben umduften sie 5 5. — Die Schilderungen der Lieder des Canticum spiegeln also ganz die Situation wieder, in die uns die syrische Dreschtafel versetzt. Die Hochzeiten werden nach derselben im Monat Adar (März) gefeiert, dem schönsten des Jahres. Die Winterregen sind vorüber 2 11, die Sonne lacht und peinigt Menschen und Thiere noch nicht, überall lockt sie Blumen hervor 2 12a, Feigenbaum und Wein, Granaten und Nussbaum treiben Knospen 2 13 6 11 7 13, die Vögel beginnen ihren Gesang 2 12b. Auch die Tenne, wo sonst bei der Ernte die Dreschtafel ihren Dienst thut, ist jetzt zur blumigen Wiese geworden. Dorthin macht der Bräutigam am Hochzeitstage mit seinen Genossen seinen Festzug, den ein Preisgesang mit dem Hochzeitszuge Salomo's vergleicht 3 6—11 vgl. auch unten zu 1 12. — Am Abend trifft mit ihren Gespielinnen die Braut ein und zieht dem Bräutigam entgegen 3 11 Mt 25 1—12. Es bildet sich ein Ring der zuschauenden Männer und Weiber, in dessen Mitte die Braut den Schwerttanz (sahga, sahka) aufführt, nach dem Takte eines vom Vorsänger (mensid) gesungenen Liedes sich bewegend (vgl. Wetzstein ZDMG XXII S. 105f. A. 45). Darauf deutet 6 4b. 10b 7 1. Danach erfolgt ein Preisgesang (wazf) auf die Braut, wie wir ihn etwa 7 1—8 haben. Den Abschluss des eigentlichen Hochzeitstages bildet das Festmahl, auf das 5 1b hinweist. Am folgenden Tage wird unter allgemeinem Jubel die Dreschtafel auf die Tenne gebracht und daselbst auf einem 2 bis 3 Ellen hohen Gerüst befestigt. Dort nimmt dann für die folgenden Tage der Königswoche das junge Ehepaar als auf seinem Throne Platz und lässt die Spiele und Preisgesänge zu seiner Ehre vor sich aufführen. Diese Preisgesänge enthalten dem altorientalischen Geschmack entsprechend lediglich eine detaillierte Schilderung der körperlichen Reize der Braut 4 1 – 7 7 1—7 oder des Bräutigams 5 10—16, die ihnen gegenseitig in den Mund gelegt werden vgl. auch 1 9—2 4. Wir nehmen an der Ausführung dieser Einzelheiten, die sich bis auf die Brüste und bis auf den Nabel des Bauchs oder gar auf die Scham erstrecken 4 5 7 3 Anstoss,

aber wir müssen bedenken, dass diese Lieder nicht für uns gemacht sind und dass im Orient das Wort »naturalia non sunt turpia« in weitester Ausdehnung Geltung hat. In Job 10$_{10}$ trägt der Dichter kein Bedenken, den Akt der Zeugung und der Empfängnis bis auf die geringste Einzelheit zu beschreiben vgl. auch den von Wetzstein bei Del. S. 172—177 mitgeteilten wazf. Was der Hebräer in dieser Beziehung vertrug, zeigt auch Ez 16. 23. Freilich diejenigen, welche diese Lieder als tatsächlich von einem Bräutigam und einer Braut gesprochen vorstellen, trauen diesen den Gipfel der Schamlosigkeit zu, indem sie die Braut den Bauch ihres Bräutigams 5$_{14}$ und den Bräutigam Brüste und Nabel (oder gar die Scham) der Braut 7$_{3}$f. beschreiben lassen, während es doch klar ist, dass diese gegenseitigen Schilderungen der Reize eben den Vollzug der Ehe voraussetzen und dass in unserm Gedichte diese Lieder den jungen Gatten blos in den Mund gelegt werden, während sie in der Wirklichkeit der Sänger (mensid) des wazf vorträgt. — Dass die Ehe vollzogen ist zeigen auch die Schilderungen der Liebesscenen, welche und zwar gleich von den ersten Versen des Hohenliedes an von dem ehelichen Liebesgenuss handeln 1$_{2}$b 2$_{3.\,4}$b. $_{6.\,7}$b 3$_{5}$b 4$_{10.\,11}$ 5$_{16}$ 7$_{3}$b 8$_{3}$f., von dem ehelichen Gemach reden in 1$_{4}$a. $_{17}$ 2$_{4}$a 3$_{4}$b 8$_{2}$ [das בית אם kann nach dem ganzen Zusammenhang gar nichts Anderes bedeuten] und das eheliche Lager erwähnen 1$_{16}$ 3$_{1}$. Auf Liebesgenuss und lediglich auf die zu demselben verlockenden Reize deuten auch die zahlreichen Bilder, welche auf die hier in Betracht kommenden Einzelheiten anspielen. Der Genuss der Liebe im Allgemeinen wird verglichen mit dem des Weines 1$_{2.\,4}$b 4$_{10}$ 8$_{2}$b oder mit dem des vom Morgenländer so sehr geliebten Salbenduftes 1$_{3}$ 4$_{10}$b insbesondere mit dem von Myrrhe und Balsam 4$_{16}$ 5$_{1}$a oder der Narde 1$_{12}$. Daher heisst auch der Geliebte ein Myrrhenbündel und eine Cyprustraube 1$_{13.\,14}$ und das eheliche Gemach ein Myrrhenberg und Weihrauchhügel 2$_{17}$b 4$_{6}$b vgl. 8$_{14}$ oder ein Weinhaus 2$_{4}$. Der Leib des jungen Weibes ist ein Weinberg, den sie nicht bewacht sondern dem Gatten preisgegeben hat 1$_{6}$b, den aber ihr Gatte höher schätzt als den Weinberg Salomo's zu Baal-hamon 8$_{12}$. Das junge Weib ist eine unersteigliche Mauer 8$_{9}$, ein für jeden andern ausser für den Ehemann verschlossener Garten oder versiegelter Born 4$_{12}$. [Dass dies nur für die Ehefrau oder die nach jüdischen Anschauungen ihr gleichstehende Verlobte galt, zeigen die Ehegesetze von Ex 22$_{16.\,17}$ Dtn 22$_{28.\,29}$ vgl. dagegen v. 22—27.] So nennt auch die junge Frau sich selbst den Garten des Mannes 4$_{16}$ 6$_{2}$ und er nennt sie seinen Garten 5$_{1}$ oder auch die Palme die er besteigt 7$_{9}$. — Die Früchte des Gartens in 4$_{13.\,14}$, seine Balsambeete 6$_{2}$ deuten auf die verschiedenen Reize, welche der Leib des Weibes besitzt und auf die Genüsse, welche er dem Manne bietet. Die Brüste sind Trauben 7$_{9}$, die Lippen sind rote Lilien 5$_{13}$, die Küsse sind Honigseim 4$_{11}$ 5$_{1}$c, ausfliessende Myrrhe 5$_{13}$b, Wein 5$_{1}$d 7$_{10}$ 8$_{2}$b. Daher ist »Lilien pflücken« 6$_{2}$, »Myrrhen und Balsam pflücken« 5$_{1}$b, »bei den roten Lilien weiden« 2$_{16}$ 6$_{3}$ vom Manne gesagt so viel wie die Geliebte küssen. Der Mann ist ein Apfelbaum 2$_{3}$a, die Frucht des Apfelbaums, welche dem Munde seines liebenden Weibes süss schmeckt 2$_{3}$c, sind des Mannes Küsse. Der Wunsch des liebekranken Weibes mit Äpfeln erquickt zu werden 2$_{5}$, ist daher das Verlangen nach den Küssen des Mannes. —

So ist das Thema, welches durch alle Lieder des Hohenliedes geht ein und dasselbe: der Preis des ehelichen Liebesgenusses [1]), gewiss der natürlichste Gegenstand bei einer Hochzeitfeier in den Kreisen eines morgenländischen sinnlich lebenskräftigen Volkes. Dasselbe Thema ist in allen Liedern, ganz wie Hiob auch nur ein Thema kennt und dieselbe Kunst der Dichter liegt hier wie dort in den Variationen der Ausführung. Auf die verschiedenste Weise wird die Darstellung des Liebesgenusses vorbereitet und eingeleitet. Bald wird das sehnsüchtige Verlangen danach und das Locken des Geliebten der Braut in den Mund gelegt wie in dem Liede c. 1 2—4a. c. d. e, bald tauschen Braut und Bräutigam zärtliche und lockende Reden aus, deren Abschluss dann die Liebesvereinigung bildet wie in c. 1 4b—6. 9—2 7. Bald geht eine Schilderung des lockenden Nahens des Geliebten der Liebesscene voraus wie in c. 2 8—14. 16. 17. Bald behandelt eine poetische Einleitung das Thema des Suchens und Findens der Liebesleute, wovon wir eine doppelte Ausführung haben in c. 3 1—5 und in c. 5 2—6 3. Bald wird das Thema des Liebesgenusses vorbereitet durch den wazf auf die Braut, worüber 3 Variationen vorliegen c. 4 1—5 1, c. 6 4—12, c. 7 1—8 4. Einmal wird der Hochzeitszug des Bräutigams geschildert c. 3 6—11. —

## § 3. Verfasser. Redactor. Abfassungszeit des Hohenliedes.

### a. Verfasser. Redactor.

Dass Salomo nicht, wie die Überschrift c. 1 1 angiebt, Verfasser des Hohenliedes sein kann, darüber braucht nach allem Vorhergehenden kein Wort verloren zu werden. Man vgl. dazu Driver-Rothstein Einl. S. 481, König, Einl. S. 427, Budde a. a. O. Einl. p. XXI f. — Nach einem bestimmten Verfasser zu fragen ist bei derartigen aus dem Volke hervorgegangnen Liedern überhaupt ein aussichtsloses Unternehmen. Man kann in solchen Fällen nur von einem Sammler oder Redactor reden (vgl. auch Cornill Einl.[3] S. 256 f.), der die Hochzeitlieder aus dem Munde der Dichter oder Sänger der einzelnen wazf aufschrieb, wie solches Wetzstein nach Del. S. 170 ff. getan hat. —

Einen festen Plan hat der Sammler unsrer Lieder augenscheinlich nicht gehabt, denn wir sind in c. 1 2 bereits mediis in rebus und sind in c. 8 14 um kein Haar weiter als im Anfange. Den Hochzeitszug, der doch die ganze Feier einleitet, haben wir erst c. 3 6—11, den Schwerttanz des ersten Tages und den wazf der Braut in c. 7 1—8 und das Hochzeitsmahl c. 5 1. Die anderweiten Preislieder auf Bräutigam c. 5 10—16 und Braut c. 4 1—7. 9—15 6 4—10 haben wir in bunter Ordnung, wie sie wahrscheinlich auch ohne festen Plan die Hochzeitswoche ausfüllten. Dass die Lieder ein jedes für sich genommen sein wollen und nicht künstlich combiniert werden dürfen, hat uns schon der Wirrwarr gezeigt, den die Versuche, einen dramatischen Fortschritt einer Handlung zu construieren (S. 81—85) angerichtet haben. Es geht dies aber auch aus dem jähen

---

1) So schon Origenes: epithalamium libellus id est carmen nuptiale [Budde a. a. O. Einl. p. XX].

Wechsel der Situationen hervor, dem wir uns ausgesetzt sehen. In c. 1 7. 8 ist der Geliebte ein Hirt, in c. 6 2 ein Gärtner, der aber so unverständig ist in seinem Garten eine Herde zu weiden; in c. 3 2 5 7 wird vorausgesetzt, dass er bei Nacht in den Strassen von Jerusalem sich herumtreibe, ohne sich weiter um seine Herde Sorgen zu machen. Das sind wechselnde Bilder und Situationen, die man dem Lyriker verzeiht, ja dem man darin gern folgt; sowie aber Versuche gemacht werden, einen Zusammenhang zu construieren, kommt Unsinn heraus. Manches in den Liedern ist uns nur bruchstückweise überliefert [1]), wie das den Dialog störende Fragment c. 1 7. 8, der unvollendete Schluss c. 6 11. 12, wo wir nur den Anfang der Schilderung des Liebesgenusses haben. Ganz aus Bruchstücken ist c. 8 5—14 zusammengereiht. In c. 8 5a beginnt wie eine Paralleldichtung zu c. 3 6—11 ein Sang über den Festzug der Braut, der ein Gegenstück zu dem des Bräutigams bildet, c. 8 5b—7 ist ein Stück aus einer Liebesscene, dessen herrliches Enkomium der Liebe dem Sophokleischen ἔρως ἀνίκατε μάχαν (Antigone 175 ff.) an die Seite gestellt zu werden verdient, c. 8 8—14 sind Bruchstücke aus einem Liebesgespräch, dessen Anfang und Ende fehlt. — Störende Glossen sind c. 2 15 4 8. Andere Beispiele s. bei Budde Cnt. p. XXI.

So wie uns das Hohelied überliefert ist, lässt sich in demselben eine Sammlung von 10 Liedern bzw. Liederkränzen erkennen, deren einige verstümmelt oder glossiert sind. — Das erste Lied c. 1 2—4a. c. d. e (vom Liebessehnen der Braut) bricht plötzlich und unabgeschlossen ab. Beim 2. Lied c. 1 4b—6. 9—2 7 (Wechselgesänge zwischen Braut und Bräutigam und Liebesscene enthaltend) ist der Anfang durch Versehen der Abschreiber in das 1. Lied hineingeraten. c. 1 7. 8 ist als Fragment eines ganz andern Liedes hier auszuscheiden. — Das 3. Lied c. 2 8—14. 16. 17 ist in c. 2 15 durch eine störende Glosse unterbrochen. Das 4. Lied umfasst c. 3 1—5 (vom Suchen und Finden), das 5. c. 3 6—11 (der Hochzeitszug des Bräutigams), das 6. c. 4 1—5 1 (wazf auf die Braut) mit störender auf Missverstand von 4 6 beruhender Glosse in 4 8, das 7. c. 5 2—6 3 (wazf auf den Bräutigam), das 8. c. 6 4—12 (wazf auf die Braut) mit verstümmeltem Schluss, das 9. c. 7 1—8 4 (wazf auf die Braut), das 10. c. 8 5—14 aus 7 Fragmenten bestehend.

## b. Abfassungszeit.

Historische Schlüsse aus der Erwähnung von Salomo, seiner Mutter, der Sulammitin sowie Jerusalems und Thirza's (6 4) zu ziehen ist nichtig. Alle Volkslieder leben in alten Erinnerungen aus der Geschichte ihres Volks. Der einzig leitende Gesichtspunkt kann hier nur die Sprache sein. Sie weist in die griechische Periode, wie nach dem was darüber Driver-Rothstein Einl. S. 481—483 und König Einl. S. 424 f. ausgeführt haben, nicht mehr zweifelhaft sein kann.

Auf dem Gebiete der Grammatik entscheidet allein für ganz späten dem Neuhebräischen sich nähernden Sprachcharakter, der Gebrauch von שֶׁ sowohl a) als Relativpronomen 1 6f. 3 11 4 1. 2 5 2 etc. St § 10b את־ש 3 1—4 vgl. König LG. II, 2 § 384 c, in den Zusammensetzungen und ganz neuhebr. Constructionen

1) Vgl. die analogen Fälle aus andern Literaturen bei Budde a. a. O. p. XX, auch p. XVI.

כרמי שלי 1 6 8 12, מטתו שלשלמה 3 7 vgl. König LG. II, 2 § 284e und m. neuhebr. Gr. § 72a, wie b) als Conjunction: als Einleitungspartikel eines Objectssatzes 1 6a vgl. K § 157c. König LG. II, 2 § 414c des Begründungssatzes 1 6b K § 158b; in der Zusammensetzung שַׁלָּמָה »denn warum« vgl. St. § 176e. König LG. II, 2 § 396q, des Zeitsatzes in עד ש 1 12 2 7. 17 3 4. 5 4 6 8 4, כמעט ש 3 4. Lexikalisch zeugt der Wortschatz für späte Sprache vgl. ברותים 1 17. נרד *νάρδος* 4 13. 14, כרכם 4 14, פרדס 4 13 und besonders das griechische Lehnwort אפריון 3 9 (*φορεῖον*). Anderes s. b. Driver-Rothst. und König a. a. O., Budde a. a. O. Einl. p. XXII—XXIV. Nach alle dem werden wir in die Zeit frühestens des 3., wahrscheinlicher des 2. Jahrhunderts vor Christus die Sammlung unsrer Lieder zu setzen haben.

Gründe, als den Ort dieser Sammlung das nördliche Israel anzusehen, sind keine vorhanden. Die erwähnten nordisraelitischen und überhaupt nördlichen Orte und Gebirge wie Thirza, Damask, der Libanon und seine Gipfel, der Karmel, das Gileadgebirge dürften wohl die Judäer auch gekannt haben; die Hauptscenen weisen nach dem Süden, insonderheit nach Jerusalem und Umgegend. Da scheinen diese Lieder gedichtet und gesungen worden zu sein.

---

c. 1, 1. Das Lied der Lieder, welches von Salomo (ist). —

## I. Lied c. 1, 2—4 a. c. d. e Liebessehnen der Braut.

[2]Möcht' er mich küssen mit Küssen seines Mundes,
Denn köstlicher sind ‘seine’ Liebkosungen als Wein.

---

**1** Später vom Sammler hinzugefügte Überschrift. Als solche sprachlich schon durch אשר kenntlich, indem im Liede durchweg שֶׁ gebraucht wird vgl. o. S. 91 f. שיר השירים als Umschreibung des Superlativs zu verstehen: »das schönste Lied, das herrlichste L.«, welches Salomo gedichtet hat vgl. G-K § 133 i. König LG II, 2 § 309 i. § 282 e. Zu אשר ל s. G-K § 129 h. Die Übersetzung »eine Kette von Liedern« unter Annahme der Lesung שֵׁיר השירים von Kleuker aufgebracht, neuerdings von Feilchenfeld S. 81 wiederholt ist in jeder Beziehung verfehlt. Im AT kommt nur שֵׁרוֹת Jes $3_{19}$ von »Armspangen« vor. Das talmudische שֵׁיר hat vorzugsweise die Bedeutung »Fessel« s. Levy nh Wb IV, 549 a, der Begriff der Aneinanderreihung der Glieder tritt darin zurück. Auch ist es sehr unwahrscheinlich. dass der Autor sich in einer so zu Verwechslungen führenden Weise ausgedrückt haben sollte. Endlich hängen die Bestandteile des hohen Liedes durchaus nicht nach Art einer Kette zusammen. — In לשלמה haben wir das bekannte wahrscheinlich erst später hinzugefügte sogen. ל autoris vgl. Ps $72_{1}$ $127_{1}$ LXX *ᾆσμα ᾀσμάτων ὅ ἐστιν τῷ Σαλωμών*. — Über das Schin majusc. in שיר s. Baer qu. v. 45. Über Salomo als Dichter s. o. S. 78 ff.

**I. Lied 1, 2—4a. c. d. e Liebessehnen der Braut (Bruchstück)** ישקני impf. Qal. von נשק vgl. Barth et. St. S. 47 f. im jussiven Sinne, mit accus. auch $8_{1}$ I Sam $20_{41}$ Hos $13_{2}$ König LG II, 2 § 211 b sonst meist mit לְ Gen $17_{26}$ f. u. a. **2** Störend ist der Personenwechsel zwischen 2 a u. 2 b. Budde emendirt daher in v. 2 a ישקני u. פיך gegen MT u. LXX; Bickell em. in v. 2 b דדיו, ebenfalls gegen MT u. LXX. Wir ziehen Letzteres als das Einfachere vor. מנשיקות Das Gewöhnliche wäre die Construction mit dem accus. der näheren Bestimmung gewesen נשיקות vgl. Ew. § 381 a. Hier soll durch מן der partitive Sinn hineingebracht werden: »einen von den Küssen deines Mundes« vgl. Gen $30_{14}$ und überhaupt Ew. § 305 a. — נשיקה noch Sp $27_{6}$. Die Bildungsweise im bh verhältnissmässig selten vgl. St § 209. König LG II, 1 § 99, 2 ist im nh sehr häufig vgl. m. nh Gr. § 46 b. [Ich kenne aus der Mischna ca. 250 Beispiele]. — 2 b טובים Zur Bedeutung von טוב als des Angenehmen, Willkommenen vgl. m. Komm. zu Q $2_{24}$a S. 37; zur Phrase טוב מִן ebenda S. 22. — דדיך Personenwechsel, s. z. 2 a דדים wird in Cnt. defectiv geschrieben und stets im erotischen Sinne gebraucht von »Liebkosungen, Liebesgenuss« König LG II, 2 § 262 b Del. »Minne« vgl. $1_{4}$ $4_{10}$ $7_{13}$ auch Prv $7_{18}$ Ez $16_{8}$ $23_{17}$, während דוֹדים plene $5_{1}$ pl. von דוד der Geliebte $1_{13}$ $2_{8}$ $5_{2—6}$ etc. ist. Die Emendation Geiger's nach LXX *μαστοί* דַּדִּים st. דֹּדִים Urschrift 398 ff. ist hier wie überall abzuweisen. Zur Nuancirung der Wortbedeutung in manchen Pluralen der Nomina vgl. G-K § 124 b—n. מיין, hier מן

[3]Lieblich in (ihrem) Duft (sind) deine Salböle,
Eine 'ausgeschüttete' Salbe (ist) dein Name,
Darum lieben dich die jungen Weiber,
[4]a Zieh mich dir nach, lass uns davoneilen.
[4]c Wir wollen jubeln und uns an dir erfreuen.
[4]d Wir wollen preisen deine Liebkosungen mehr als Wein
[4]e Mit Recht lieben sie dich.

---

comparativum vgl. 4 10. 3a לריח . . Del. »dem Geruche«, aber ר' ist stets der Duft, der von einer Sache ausströmt vgl. Gen 27 27b, auch im Hohenliede vgl. 1 12 2 13 4 10. 11 7 9. 14. Es wird daher das לְ hier als die ein einzelnes Moment hervorhebende Partikel zu fassen sein vgl. Ew. § 310a König LG II, 2 § 328k, wie in Jes 32 1 לשרים = quod ad principes adtinet. Demnach לריח = »was den Duft betrifft«, »hinsichtlich des Duftes« sind deine Salböle lieblich. — שְׁמָנֶיךָ, z. pl. vgl. König LG II, 2 § 259a, von den Salbölen zu verstehen, da von ihrem Duft die Rede ist. — v. 3b שמן das Salböl, vollst. שמן המשחה Ex 29 7 etc. — שמן תורק MT mit Ellipse des Relativs, wörtlich: »ein Salböl das ausgeschüttet ward« LXX *μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου*. תורק 3. sg. f. impf. Ho. von ריק leer sein, Ho. ausgeleert, ausgeschüttet werden vgl. Jer 48 11. Auffällig ist der Gebrauch des Femininums, da in v. 3a und auch sonst שמן stets masc. ist vgl. Albrecht in ZAT XVI, 106. — Wir glauben daher emendiren zu sollen מוּרָק. Zur Verwechselung von מ u. ת in den HSS. vgl. Graetz Psalmen 1882 I, 135 und für die Leichtigkeit des Ausfalls von י s. ebenda S. 133. — Bickell bei Budde em. תרקי teraki trachonitisches, thrakisches (türkisches?) Rosenöl, Graetz em.: תמרוק. Zum Wortspiel zwischen שמן u. שֵׁם vgl. Q 7 1 a u. m. Komm. S. 57. — שמך dein Name; Umschreibung der Person, an die der Name die Erinnerung erweckt vgl. Hos 14 8b Q 7 1 Das Gedenken des Geliebten wirkt so angenehm wie der Duft einer ausgeschütteten Salbe vgl. zum ausströmenden Duft dieser Salben Joh 12 3. Nach Budde ist שמך Schreibfehler für שְׁמָנֶךָ. v. 3c על־כן »deshalb«; infolge dieser Wirkung, die die Erinnerung an diese liebenswerte Persönlichkeit immer wieder hervorruft, erneuert sich die Liebe zu ihm bei allen jungen Weibern (עלמות). Da gleich hierauf in v. 4 der Geliebte als המלך bezeichnet wird, so werden die ע' von 6 8 gemeint sein, die zum Harem des Königs gehören. In diesem Wazf wird der mit dem Könige Salomo verglichene Bräutigam unseres Hochzeitliedes, obwohl er doch nur ein Weib hat, als der von vielen Odalisken begehrte gepriesen vgl. o. S. 87, wie auch in Salomo's Harem alle nach seiner Liebe begehrten. — אהבוך vgl. St § 633e und die ähnliche Wendung I Sam 18 22. 4 v. 4a משכני אחריך vgl. z. Akzentuation Baer qu v. 45. Der MT verbindet א' mit נרוצה. Ebenso LXX *ὀπίσω σου . . . δραμοῦμεν*; unter neueren Auslegern Del. mit dem Hinweis darauf, dass משך einer derartigen Ergänzung nicht bedürfe, was an sich richtig ist vgl. Hos 11 4 Jer 31 3. Andrerseits wäre die Wortstellung נ' א' auffallend, vgl. Gen 19 17 24 8 Dtn 24 20f. I Reg 19 20f u. o, wo stets das Verb vorangeht. Auch kommt die Konstr. משך אחרי, wenn auch nur im intr. Sinne, Job 21 33 vor. Dem Sinne nach ist es richtiger so zu verbinden und zu übersetzen »zieh mich dir nach, lass uns eilen« als »zieh mich und lass uns dir nacheilen«, denn, wenn man von jemandem gezogen wird, hat man nicht mehr nötig ihm nachzulaufen, wohl aber hat es einen Sinn mit dem Ziehenden davonzueilen vgl. auch König LG II, 2 S. 206b. c. Zum Sprachgebrauch des anlockenden Ziehens bei משך vgl. Ps 10 9. — v. 4b gehört augenscheinlich zu v. 5 u. 4c schliesst unmittelbar an נרוצה an s. u. v. 4c נגילה וגו' vgl. Ps 118 24. v. 4d נזכירה Budde em. נשכרה »wir wollen uns berauschen« doch vgl. Ps 71 16. — דדיך מיין vgl. o. z. v. 2. — מישרים St. § 120. Hier als acc. der näheren Bestimmung, acc. adverbialis = »mit Recht« vgl. Ps 58 2 75 3 statt במישרים Ps 98 9 vgl. K § 118q. König LG II, 2 § 332p. אהבוך s. o. z. v. 3.

## II. Lied (Liederkranz) c. 1, 4b—6. 9—c. 2, 7 Wechselgesänge zwischen Braut und Bräutigam schliessend mit Liebesgenuss.

a) *1 Wechselgesang* c. 1, 4b. 5. 6. 9—11.

α) Strophe der Braut c. 1, 4b. 5. 6.

4b Der König hat mich sein Gemach geführt.
5a Von dunkler Farbe bin ich (zwar), doch lieblich ihr Töchter von Jerusalem
5b Wie Kedar's Zelte, wie Salomos Thürvorhänge.
6 Seht mich nicht an, dass ich so dunkle Gesichtsfarbe habe,
Denn mich hat die Sonne angestralt.
Die Söhne meiner Mutter waren erzürnt auf mich;
Sie bestellten mich zur Hüterin des Weinbergs,
(Doch) meinen eignen Weinberg habe ich nicht behütet.

---

**II. Lied (Liederkranz)** c. 1 4b—6. [7. 8.] 9—2 7. **Wechselgesänge zwischen Braut und Bräutigam schliessend mit Liebesgenuss.** a) *1. Wechselgesang*: c. 1 4b. 5. 6. 9—11. α) Strophe der Braut c. 1 4b. 5. 6. v. 4b wird von Budde für das I. Lied durch die Emendationen הֲבִיאֵנִי und חדריך st. חדריו und durch die Fassung von המלך als Vokativ gerettet: »bring mich in dein Gemach o König«. Uns scheint der Stichos zu v. 5 zu gehören. Die Braut triumphirt, beglückt ob ihrer Bevorzugung durch den König der Hochzeitswoche trotz ihres gebräunten Gesichts. Er hat sie in sein Schlafgemach geführt חדריו accus. loci vgl. Hg 1 9 והבאתם הבית. חדר das im Innern des Zeltes oder Hauses liegende Gemach. Vom Schlafgemach II Sam 4 7 13 10, Frauengemach Ri 15 1, vom Bräutigamsgemach Jo 2 16 = חפה Ps 19 6. Hier vom Hochzeitsgemach. **5. 6** Gebräunt ist zwar die ländliche Schöne, denn sie hat im Sonnenbrande den Weinberg bewachen müssen; aber ihre Schönheit hat darunter nicht gelitten. שחורה fem. v. שחור St § 204 vgl. o. S. 88, von schwarzer Farbe v. 5a 5 11; hier = sonnenverbrannt. — ונָאוָה fem. von נָאוֶה St § 155 b A. 1 Wz. נאה; zur Vokalisation des fem. s. Baer qu v. 4 5. Die dunkle Hautfarbe galt als hübsch vgl. 5 10, wo auch der Bräutigam אָדוֹם ist; auch David war אדמוני u. doch טוב ראי I Sam 16 12 vgl. 17 42. — בנות ירושלם von Bickell gestrichen doch vgl. dagegen die treffende Verteidigung dieser Worte bei Budde. Die Gefährtinnen werden so angeredet, weil infolge der Fiction, nach der Bräutigam und Braut als König und Königin behandelt werden, die Scene nach Jerusalem verlegt ist und die Brautjungfern als Jerusalemitanerinnen bezeichnet sind s. S. 88. — כאהלי קדר zur Farbe dieser Zelte vgl. Kremer, Mittelsyrien S. 188. Wetzstein in ZDMG XXII S. 100 A. 30. Die Zelte sehen in der Tat schwarz aus, doch brauchen wir deshalb die Sulammitin nicht zur Mohrin zu machen. Der Vergleich ist wohl besonders des Wortspiels wegen, das zwischen dem Namen קֵדָר u. קדר »schwarz, dunkel sein« besteht, gemacht worden (vgl. Stickel S. 34) und braucht nicht buchstäbelnd gepresst zu werden, denn schwerlich wird Salomo schwarze Thürvorhänge gehabt haben. — יריעות וגו' ursprüngl. Zeltvorhänge Ex 26 1 ff.; hier von Thürvorhängen des salomonischen Palastes, die gewiss buntfarbig im Geschmack von Ex 26 31 gewebt waren; wenn auch die Farben immerhin dunkle sein mochten vgl. Ex 26 7 יריעות עִזִּים mit Cnt 4 1. Zu יריעה vgl. auch Noeldeke in ZDMG 29, 647. — אל תראני. Wegen der Maskulinform vgl. König II, 2 § 205, G-K § 60 a. v. 6a Zu ראה vom beobachtenden kritischen Anblicken s. Jer 12 3 auch vgl. Sp 7 7 wo es aber mit בְּ verbunden ist. — Über שֶׁ als Einleitungspartikel des Objectssatzes s. o. Einl. S. 92. שחרחרת ἁπλ. fem. von שחרחר schwärzlich, bräunlich. Z. Bildung s. St § 234 c. — ששזפתני. Hier ist שֶׁ Einleitungspartikel eines Begründungssatzes, vgl. o. Einl. S. 92. — שזף St § 636 a »scharf anblicken«. Budde vergleicht שרת versengen. Dem Sinne nach Aqu. συνέκαυσέ με. Vulg. feiner »decoloravit me«. Zu שמש als fem. s. Albrecht in ZAT XV, 324. v. 6b erklärt wie

[7] *Thu' mir kund (o du) den meine Seele liebt,*
*Wo du weidest, wo du am Mittag (die Herde) lagern lässest,*
*Denn warum soll ich wie eine 'Landstreicherin' bei den Herden deiner Genossen erscheinen.*
[8] *Wenn's dir nicht bewusst ist, du schönste unter den Weibern,*
*So geh hinaus auf den Spuren der Herde*
*Und weide deine Zicklein bei den Wohnungen der Hirten.*

---

es kam, dass sie so dem Sonnenbrande ausgesetzt gewesen ist. בני אמי. Von einem Vater der Sulammitin ist nirgend die Rede, nur von ihrer Mutter und dem Mutterhause 3 4 8 2 sowie von den Söhnen der Mutter, die im AT stets allein als eigentliche Brüder galten, wie ja auch Ehen mit Halbbrüdern in älterer Zeit zulässig waren Gen 20 12 II Sam 13 13b. Da wir uns im Hohenliede ebenfalls in beduinischen Verhältnissen befinden, so ist wahrscheinlich, dass wir auch hier eine Spur des mot'a (der altarabischen Genuss- oder Zeitehe haben), die die beständig wandernden Sarazenen zu schliessen pflegten vgl. S. A. Wilken Das Matriarchat bei den alten Arabern Leipzig 1884 S. 9ff. Dass das Mota auch bei den Hebräern zeitweise bestand, beweist der Tadel solcher Verhältnisse in Ez 22 11 vgl. Wilken S. 41 A. 3. Sie wurden erst Lev 20 17 abgeschafft. Unter diesen Umständen hatten dann die Brüder, d. h. die fratres uterini, ein Autoritätsrecht über die leibliche Schwester vgl. o. S. 86 u. II Sam 13 20 ff. — נִחֲרוּ von Wetzstein bei Del. S. 164 erklärt als Pi. von נחר (arab nahara), das aber im AT nie vorkommt, und nach LXX Σ. *διεμαχέσαντό μοι* übersetzt »sie hatten sich mit mir gezankt«; bei G-K § 75 x Niph. v. חרה König LG I, 551 f. (st. נֶחֱרוּ); bei St § 425 b β Nif. v. חרר, dagegen König wegen der Bedeutung des Worts. Doch aus Jer 6 29 liesse sich wohl die Bedeutung »vor Zorn schnauben« herleiten. — Warum waren die Brüder auf sie erzürnt? In 8 8. 9 ist nur von ihrem Misstrauen hinsichtlich der Keuschheit der Schwester die Rede. Nach Del. war sie »ein flatterhaftes und träumerisches Kind«. Nach Rothstein S. 40 war es nicht Zorn sondern Sorge um das Wohl der Schwester. Er übersetzt »sie ereiferten sich um mich«. In allen diesen Fällen war es unzweckmässig, sie im Weinberge allein zu lassen. Der Gedanke hat blos einen überleitenden Character. Nach rückwärts erklärt er, wie es kam, dass die Sonne sie verbrannt hat, nach vorwärts wie es geschah dass sie mit dem Geliebten in Verbindung kam (v. 6 c). Die über irgend etwas erzürnten Brüder schickten sie in den Weinberg und von da aus machte sich d. h. nach der dichterischen Fiction (vgl. o. S. 86) das Übrige. — שמני נטרה die Konstr. der Verba jemanden zu etwas machen mit doppeltem Akkusativ. G-K § 117 i i; נ׳ את־הכרמים. Zur Verbindung des partic. mit einem Objectsaccusativ vgl. Ex 20 18 u. König LG II, 2 § 240 d § 241 i. Zur Partizipialbildung im fem. mit Vorton — ṣere s. St § 214 c. Zum Bewachen des Weinbergs welches zugleich das Bearbeiten desselben einschliesst vgl. zu 8 11. 12. Zu כרמי שלי vgl. o. Einl. S. 92. Unter ihrem Weinberg versteht Stickel S. 35 nebst andern: ihre Schönheit, die sie aber nach v. 5 nicht eingebüsst hat, Zöckler »ihre Freiheit«, die ihr aber nach v. 7 f. durchaus unbeschränkt blieb; die Drohung der Brüder in 8 9 ist hier jedenfalls noch nicht ausgeführt. Nach dem Zusammenhang muss hier unter כרם der persönliche Besitz verstanden werden. Die כרמים, welche die Brüder ihr zur Bewachung übergeben hatten, waren der Familienbesitz, der wirkliche Weingarten. Der eigentümliche Besitz der Sulammitin war ihre Jungfrauschaft, die sie dem geliebten Gemahl hingegeben hat. Sie ist also bereits eine junge Ehefrau vgl. o. Einl. S. 89. **v. 7. 8** bilden ein offenbar hier an unrechte Stelle geratenes Stück eines anderen Liebesliedes, welches ähnlich wie 2 8ff. u. a. (s. Einl. S. 91) vom Suchen und Finden der Liebenden erzählte. Hier ist es unpassend weil der Geliebte die Braut nach v. 4 b bereits in das eheliche Gemach geführt hat. Stickel hat deshalb eine Scene zwischen einem 2. Liebespaar daraus gemacht vgl. o. Einl. S. 84. — v. 7 a. Die Frage ist eine Nachbildung von Gen 37 16b. הגידה לִּי Z. Dag. affectuosum vgl. St § 138; הגיד bes. von Mit-

β) Gegenstrophe des Bräutigams c. 1, 9—11.

9 ‘Der’ Edelstute am Pharaowagen vergleiche ich dich meine Freundin.

---

teilungen solcher Dinge gesagt, die dem Andern unbekannt sind vgl. Q 6 12 8 7 10 14. שאהבה Z. mass. Akzentuation vgl. Baer qu v. 45. — איכה sonst = »wie« ist hier Fragewort des Ortes st. אֵיפֹה; nach St § 10 b nordisraelitischer Sprachgebrauch. — תרעה elliptisch unter Weglassung von צאן vgl. Gen 37 13. תרביץ desgl. vgl. Jer 33 12 mit Jes 13 20. — בצהרים. Die Mittagszeit ist die Zeit der Ruhe II Sam 4 5. שלמה s. Einl. S. 92. אהיה כעטיה. — היה כְּ gleiche Art, Erscheinung mit etw. haben, aussehen wie, II Sam 14 2. עֹטְיָה st. des gewöhnlichen ptc. f. עֹטָה; G-K § 75 v will lesen עֹטְיָה. Gewöhnlich: »eine Verhüllte« (vgl. Ps 104 2 u. a.) = Kedesche Gen 38 14 ff. übersetzt. Doch s. St § 214 d A. Stickel S. 168 »eine Umherirrende« עטה mit חטא combinirend. Wetzstein Del. S. 164 erklärt es als »die Verliebte, die Schmachtäugige«. Doch bei dem Abhängigkeitsverhältniss unsrer Stelle zur Erzählung von Gen 37 liegt es näher mit Noeldeke, Graetz einen Schreibfehler für טעיה (vgl. Gen 37 15 תֹּעָה) anzunehmen und טֹעִיָּה zu vokalisiren, »eine Herumläuferin, Landstreicherin« vgl. nh יוצאנית; ein Vorwurf der in Beresch. rabba c. 45 der Dina (Gen 34 1) gemacht wird. — Zur Vertauschung von ט u. ת vgl. Barth, et. St. S. 35 f. — על עדרי. על hier = על פני s. Sgfr. St. s. v. על no. 3. — Z. עדרי s. König LG II, 1, 31. — Hirtenversammlungen fanden statt am Abend zum Tränken der Heerden Gen 29 2 ff. aber auch während der Mittagshitze vgl. Stickel S. 168. Dabei würde Budde's Erklärung vom Suchen eines einsamen Stelldicheins (S. 4) nicht zutreffen, vgl. dagegen auch v. 8 b (Schluss). — תדעי לך 6 12 Hi 5 27 vgl. Ew. § 315 a. König LG II, 2 § 36. v. 8 a Budde ist geneigt לך als Dittographie zu streichen. — היפה Artikel zur Bezeichnung des Superlativs vgl. G-K § 133 g. Über den Artikel beim Vokativ s. G-K § 126 e. König LG II, 2 § 290 e. — ה׳ בנשים. Über בְּ statt des partitiven מן s. König LG II, 2 § 309 c v. 8 b צאי לך; über לְ bei den Verbis des Gehens, Fliehens s. G-K § 119 s vgl. 2 10. 11 8 14. — Zur Akzentuation s. Baer qu v. 45. — בעקבי über Dag. dirimens im ק s. G-K § 20 h. Baer a. a. O. — רעה hier mit Objectsaccus. s. dagg. v. 7. — גדיתיך pl. v. גְּדִיָּה ἁπλ. vgl. St § 192 b. — Über die Ziege als erotisches Opfer und Geschenk s. Gen 38 17 Ri 15 1. על s. z. v. 7. — משכנות, nach cod. Brix. bei Baer qu v. 45 על־מ׳ mit Maqqef. — מ׳ von Zelten auch Ez 25 4. — Vers 8 c fordert die leichte Ergänzung: da wirst du ihn finden, ohne lange suchen zu brauchen.

β) Gegenstrophe des Bräutigams v. 9—11. Sie schliesst unmittelbar an v. 6 an. Der Braut, die so bescheiden von ihrer Schönheit geredet hatte, entgegnet er mit enthusiastischem Preise derselben. **9** Der Geliebte in seiner Rolle als Salomo vergleicht die Freundin mit der Edelstute am Pharaowagen. Derselbe Vergleich findet sich nach ZDPV XVIII, 94 bei den Kirgisen. Klassische Parallelen s. bei Budde Cnt. S. 5. Derselbe von der richtigen Erwägung ausgehend, dass Salomo seinen Staatswagen nicht einen Pharaowagen genannt haben würde, schlägt vor לססתי als alte st. cs. Form zu fassen oder לְסֻסֹת, לְסֻסֵי »den Rossen am Pharaowagen« zu emendiren. Wir ziehen das Erste vor. — Nach LXX III Reg 10 29 hatte Salomo 4000 Stuten für die Kriegswagen. Von seinem Prachtwagen, seinem Pferdebesitz und -handel erzählt I Reg 5 6 10 28 f vgl. ZDPV IX, 57. Hier handelt es sich um ein ausgesucht schönes weibliches Ross (vgl. סוס הוד in Zch 10 3). Der Vergleich bezieht sich besonders auf die Stattlichkeit des Wuchses und die stolze Erscheinung der Geliebten vgl. Job 39 19 ff., worauf auch Cnt 6 4. 10 hindeutet. Der Königswagen des Pharao Ex 15 4 war das Vorbild für den des Salomo. Auf einem Wagen fahren war das ausschliessliche Königsrecht vgl. die Usurpationen desselben II Sam 15 1 I Reg 1 5. — סֻסתי defectiv s. Baer qu v. 45. רכבי Z. plural der Kollectiva s. König LG II, 2 § 254 h; z. Verbindung: »das Edelross am Pharaowagen« vgl. die Beispiele bei König LG II, 2 § 380 e. Über פרעה vgl. Le Page Renouf in PSBA XV, 8, 421 f. — דמיתיך zur Konstr. דמה Pi. mit לְ vgl. Thr 2 13 Jes 46 5.

[10]Lieblich sind deine Wangen in den (Perlen)schnüren,
Dein Hals in dem Korallenbande.
[11]Kettchen von Gold wollen wir dir machen mit Silberpünktchen.

b) *2. Wechselgesang* c. 1, 12—15.

α) Strophe der Braut c. 1, 12—14.

[12]So lange der König auf seinem Festumzuge war.
Gab meine Narde ihren Duft von sich
[13]Das Myrrhentäschchen, das zwischen meinen Brüsten ruht, ist mein Geliebter mir.
[14]Die Cyprustraube, die in den Weinbergen von Engedi (wächst) ist mein Geliebter mir.

---

**10** נאוו Pil. pf. v. נאה St § 416b. G-K § 73 g. König LG I, 603 s. auch o. z. v. 5. לְחָיַיִךְ St § 356d, von den Wangen auch 5 13. — בַּתֹּרִים so Baer qu v. 45 nach cod. Brix. etc., gegen Mich. Hahn בַּתּוֹרִים. — ב »in«, weil sie die Wangen einrahmen (Budde). — חֲרוּזִים ἁπλ. — **11** תורי auch Baer hier plene. — נעשה der König sich an seine Umgebung wendend vgl. Gen 1 26. — נְקֻדּוֹת hier subst.; als adj. f. pl. in Gen 30 34 von masc. נָקֹד »punktirt«; dort von Schafen, deren Vliess regelmässige Reihen bunter Punkte hat. הַכֶּסֶף König zu 11 b in LG II, 2 § 249 f. »mit den beliebten Silberpünktchen«. Richtiger wohl der Artikel mit Budde zu streichen vgl. v. 11 a. Dass der Bräutigam ausser dem Kaufpreis (מֹהַר) auch sonst noch ein Extrageschenk (מַתָּן) gab, beweisen Gen 24 53 34 12.

b) *2. Wechselgesang* v. 12—15. α) Strophe der Braut v. 12—14. Preis des Bräutigams. עַד־שֶׁ »während« s. König LG II, 2 § 387 l. Zu ergänzen היה. — **12** במסבו. Bei מ׳ denkt Stickel S. 40 an ein Ruhepolster, Del. Zöckler an die königl. Hoftafel unter Vergleichung des nh. מְסִבָּה vgl. Levy nh. Wb. III, 163, Feilchenfeld S. 18 an den Kreis der den König umgebenden Hofleute. — מֵסַב heisst sonst im AT die Umgebung einer Sache II Reg 23 5; aus I Reg 6 29 ist nichts für die Wortbedeutung zu entnehmen, da dort nach LXX mit Klostermann Sam. u. Kön. 297 מְסִבִּים zu emendiren ist. Uns scheint nach dem Zusammenhange hier das Wort auf den Hochzeitszug, den der Bräutigam in der Rolle des Königs ausführt vgl. c. 3 6—11, bezogen werden zu müssen, vgl. סבב Po. »einen feierlichen Umgang halten« Ps 26 6, daher מֵסַב der feierliche Umzug, mit Anspielung auf solche Umzüge, die auch sonst Salomo zu halten pflegte vgl. I Reg 10 16. 17 mit 14 26—28. Zur Bildung von מ׳ s. St § 271 c. — נרדי von נֵרְדְּ pl. נְרָדִים 4 14 vgl. Loew ar. Pfl. § 316. Lag. Mitteilungen II, 25—27. Z. Bildung s. Koenig LG II, 1 S. 24. 467. Hier handelt es sich nicht um die Nardenpflanze, sondern um das aus der Wurzel derselben gewonnene wohlriechende Öl, das man in einem Fläschchen auf der Brust trug. vgl. Marci 14 3 ff. und Riehm-Bäthgen HW [2] s. v. Hier ist die Narde das Bild des Liebesverlangens der Braut, das sich in ihr während des festlichen Umzugs des Bräutigams lebhaft regte. Das wollen die Worte: »die N. strömte ihren Duft aus« sagen. Vgl. o. S. 89. נתן mit Budde zu vocalisiren נָתַן. — **13** צרור v. Wz. צרר zusammenwickeln, einschnüren vgl. II Reg 5 23 »der Beutel, das Säckchen«. — המר hier defektiv Baer qu. v. 46, dagegen 4 6 5 5 מוֹר. — צ׳ המר ist ein Beutelchen in das ein Präparat von der festen harzigen Myrrhe (σμύρνα πλαστή) getan war (vgl. dagegen z. 5 5. 13); s. über derartige Toilettenstücke Hartmann, die Hebräerin am Putztisch II, 280 f. — Der Geliebte (= dem König von v. 12) liegt ihr so am Herzen, wie das zwischen ihren Brüsten ruhende Myrrhenbeutelchen. Vgl. o. S. 89. Z. Artikel bei המר vgl. auch v. 14 a 2 1 4 3 5 13 s. König LG II, 2 § 304 c (individualisirender Artikel) — שדי; zum Dual. mit Suffix vgl. Barth NB 9. ילין; לין auch von Dingen die über Nacht liegen bleiben Ex 23 18 etc. **14** אשכל הכפר der Traubenkamm (racemus) der Cyprustraube vgl. 4 13. Nach Löw Pfl. 212. 263 die Traube der Hennapflanze, deren Blätter die morgenländischen Frauen zum Färben der Nägel

β) Gegenstrophe des Bräutigams 1, 15.

[15]Siehe du bist schön meine Freundin
Siehe du bist schön (Tauben)augen sind deine Augen.

c) *3. Wechselgesang* c. 1, 16—2, 3.

α) Strophe der Braut c. 1, 16—2, 1.

[16]Siehe du bist schön mein Geliebter und anmutig
Und unser Lager (duftet) frisch.
[17]Die Balken unsres Hauses sind Cedern
Unser Fussbodengetäfel (?) ist von Cypressen.
2 [1]Ich bin eine Herbstzeitlose der Saronebene
Eine Lilie der Jordanthäler.

---

und Finger benutzen. — Zum Akzent von 'כ vgl. Baer qu. v. 46. בכרמי עין גדי; dieser Vergleich ist von einigen Auslegern (Zöckler) als Beweis der Kenntnisse der Geographie von Palästina verwertet worden, die sich die Braut erworben habe. Wir glauben diesen concret veranschaulichenden Zug der poetischen Kunst des Verfassers dieses Wechselliedes gut schreiben zu sollen, wie auch sonst den Weinberg von Baal-hamon 811, die Teiche von Hesbon und den Libanonthurm 44 75 den Dichtern dieser Stücke.

β) Gegenstrophe des Bräutigams v. 15. v. **15** הנך s. Baer qu. v. 46 König LG II, 2 § 325c. — עיניך יונים vgl. 512 statt עיניך עיני יונים ähnl. Ps 1834 meine Füsse sind Hirsche st. m. F. sind wie die Füsse der Hirsche s. G-K § 141d König LG II, 2 § 319g. Budde will diese Worte als aus 41 geflossen streichen.

c) *3. Wechselgesang* v. 16—2, 3. α) Strophe der Braut v. 16—2, 1. Preis des Bräutigams v. 16. 17 nebst bescheidener Unterschätzung des eignen Werths 2, 1. v. **16**a אף נעים s. Baer qu v. 46. אף stärkere Verbindungspartikel als ו (vgl. atque u. et.). König LG II, 2 § 371c. — נעים vgl. II Sam 123. Über hinzugedichtete Einschübe die Bickell hier macht s. Budde. v. 16b ערשנו; עֶרֶשׂ vom ehelichen Lager auch Sp 716. רעננה vgl. König LG I S. 273; schwerlich: »im Grünen« »üppig grün« (Del.), da gleich darauf die Pracht des ehelichen Gemachs geschildert wird, sondern wie bei שמן רענן Ps 9211 von dem durch frische wohlriechende Substanzen besprengten Ehebett vgl. Sp 717. — Budde trägt gegen 'ר Bedenken und will עֲנֻגָּה oder nach 77 תַּעֲנוּגָה emendiren. **17** קרות בתינו. Da der Bräutigam als ein Salomo und die Braut als Königin, wenigstens im Liede, gelten, so muss ihnen auch eine prächtige Behausung zugeschrieben werden. Daher bekommt das Ehepaar wie Salomo I Reg 72. 3 ein Cedernhaus (ספֻן בארז) angedichtet und wie im Tempel Cypressengetäfel I Reg 615 war (im Palast Salomo's war Cederngetäfel I Reg 77), so hat auch unser Ehepaar sein Cypressenparkett im Zimmer. בתינו Plural der räumlichen Ausdehnung G-K § 124b. Es ist nur ein Haus gemeint. Budde will gradezu ביתנו emendiren und das Haus vom Ehebett verstehen. רָהִיטֵנוּ Kt. רַהִיטֵנוּ Qr. mit He vgl. Baer qu v. 46 u. Mich. z. d. St., einige HSS רַחִטֵנוּ »Getäfel des Fussbodens«. Wetzstein b. Del. S. 165 emendirt וְהִיטֵנוּ »unsere Bettwände«, vgl. חַיִץ in Ez 1310. — Nach Th. Noeldeke bei Budde S. 7 ist auf syr. ܪܗܛܐ »Bretter« zurückzugehen, daher die Schreibung mit He vorzuziehen. Budde bezieht es auf die Bretter des Bettrahmens und emendirt רהטיו »seine Sparren«. ברותים ἁπλ. st. ברושים vgl. o. Einl. S. 92.

1 חבצלת St § 243, 8c. Nach Löw Pfl. no. 128 »Herbstzeitlose«. — השרון stets mit Art. vgl. dazu König LG II, 2 § 292 K, LXX hier *τοῦ πεδίου*. Die Küstenebene von Joppe bis zum Karmel. — שושנת וגו'' vgl. c. 2, 16 etc. sonst שׁוּשַׁן; z. שושנה s. König LG II, 2 § 255b. Nach Löw Pfl 323 »der Lotus, die Scharlachlilie« vgl. 513 und Wetzstein Reisebericht 128. — העמקים speciell von den Seitenthälern des Jordans I Chr 1215.

β) Gegenstrophe des Bräutigams c. 2, 2.

[2] Wie eine Lilie unter den Dornen
So ist meine Freundin unter den jungen Weibern.

γ) Schlussstrophe der Braut c. 2, 3.

[3] Wie ein Apfelbaum unter den Waldbäumen
So ist mein Geliebter unter den jungen Männern.
In seinem Schatten verlangte mich's zu sitzen
Und seine Frucht (war) süss meinem Gaumen.

d) Schilderung des Liebesgenusses c. 2, 4—7.

[4] Er hat mich ins Weinhaus gebracht
Und sein Panier über mir (ist) Liebe.
[5] Stärkt mich mit Weinbeerkuchen
Labt mich mit Äpfeln,
Denn krank vor Liebe bin ich.

---

β) Gegenstrophe des Bräutigams 2, 2. **2** Der bescheidnen Selbstschätzung der Geliebten antwortet der enthusiastische Preis des Liebenden, wie dies auch in $1_9$ geschieht, hier durch einen Vergleich der Lilie mit den Dornen. — חוחים Disteln Löw Pfl. 198 Z. Bildung vgl. St § 327b A. 2. — בנות hier von jungen Weibern = עלמות $1_3$ $6_8$, sonst von Weibern überhaupt $6_9$ Gen $30_{13}$ etc.

γ) Schlussstrophe der Braut 2, 3. Die Geliebte erwiedert kosend mit ähnlichem Vergleiche. — Der Apfelbaum ist nicht wegen seines Wuchses sondern wegen seiner süssen Frucht (v. 3b) zu bevorzugen und nur um dieser willen sitzt man am liebsten unter seinem Schatten d. h. man geniesst die Küsse des Geliebten vgl. Einl. S. 89. — Z. בעצי היער vgl. Ez $15_2$. — Zu בְּ inmitten = בין v. 2 vgl. Gen $23_{18}$ etc., in S. St. lex s. v. no. 3. הבנים im Ggs. z. הבנות v. 2 = »die jungen Männer«. — בצלו וגו׳. Zeugmatische Verbindung statt בצלו המדתי וישבתי בו, vgl. König LG II, 2 § 361i, indem בְּ nur auf ישבתי passt und המדתי den accus. erfordern würde vgl. Ex $20_{14}$. Ew. § 285b. c; Pi. nur hier; nach Baer qu. v. 46 hat cod. A. חֲמַדְתִּי. — Zu מתוק לחכי vgl. Sp $24_{13}$.

d) Schilderung des Liebesgenusses von Seiten der Braut 2, 4—7.

**4** הביאני וגו׳. — das Weinhaus (sonst בית משתה Qoh $7_2$ vollst. ב׳ משתה היין Est $7_8$) entspricht dem Königsgemach in c. $1_4$, ist also ein Bild des Hochzeitsgemachs vgl. Einl. S. 89. Der Wein ist dasselbe was in v. 3 der Apfel war und bedeutet den Kuss oder überhaupt den Liebesgenuss (דדים $1_{2.4}$), den sie am Geliebten gehabt hat; vgl. dazu, was Budde gegen das *εἰσαγάγετε* der LXX anführt. — דגלו. Das Panier ist kein Symbol des Schutzes (Del., Zöckl.), dessen die Braut im Hochzeitsgemach nicht weiter bedarf und den man auch aus עלי nicht herauslesen darf. Denn das Panier als etwas Hochragendes befindet sich stets über (על) dem Darunterstehenden, -sitzenden, -liegenden, wie auch der Stehende stets über (על) dem Sitzenden gedacht wird Jes $6_2$. Das Panier ist auch im AT niemals ein Zeichen des Schutzes sondern ein Zeichen der Sammlung für Massen Num $1_{52}$ $2_2$ oder ein Signal, dem man nachfolgt vgl. נס Jer $51_{12}$ etc. Hier ist das Panier das lockende Liebeswerben des Bräutigams, dem die Braut ins Hochzeitsgemach gefolgt ist. Budde will ד׳ von einem Wirthshauszeichen verstehen.

**5** Der Liebesrausch, in den die Umarmung sie versetzt, macht die Braut erzittern, so dass sie sich einer Ohnmacht nahe fühlt. — סמכוני. König LG I, 233. II, 2 § 205 führt diese Stelle zur Bevorzugung maskuliner Formen beim Imperativ an. Ist es denn aber durchaus nötig anzunehmen, dass hier Weiber angeredet werden? vgl. auch Budde z. d. St. Das Pi v. סמך ist nur hier. — ס׳ wird wie überhaupt die Verba des Stützens auch vom Stärken durch Nahrung gebraucht, z. Qal. s. Gen $27_{37}$ vgl. סעד לב Gen

[6]Seine Linke (sei) unter meinem Haupte
Seine Rechte umarme mich.
[7]Ich beschwöre euch ihr Töchter Jerusalems
Bei den Gazellen und bei den Hindinnen des Feldes
O weckt nicht auf und beunruhigt nicht die Liebe
Bis es ihr recht ist.

---

18 5 Ri 19 8 etc., שׁען Jes 3 1. — בָּאֲשִׁישׁוֹת Baer qu. v. 46; dagegen בָּא׳ Mich. Hahn. — אֲשִׁישָׁה II Sam 6 19. Neben pl. cs. f., findet sich אֲשִׁישֵׁי Hos 3 1, wo א׳ ענבים = Traubenkuchen. Solche wurden bei den Herbstfesten dem Baal und im 8. Jh. wohl auch Jahve dargebracht vgl. Nowack Kl. Proph. 1897 S. 25. Nach Jer 7 18 44 19 (כַּוָּנִים) wurden solche auch für die Ashera, die Göttin-Mutter (Baethgen Beitr. z. sem. Rel. gesch. S. 219) gebacken. Vielleicht mag die Stärkung durch Traubenkuchen mit einem alten kultischen Brauche zusammenhängen, der bei den Astarteorgien geübt wurde. רַפְּדוּנִי v. Wz. רפד hinbreiten Job 41 22, im Pi. ebenso Job 17 13; hier »bereitet mir ein Ruhelager, einen Halt«; = erquickt mich. בַּתַּפּוּחִים »mit Äpfeln«. Auch diese sind ein erotisches Symbol s. z. 2 3 u. Einl. S. 89. Ihre heisse Liebesleidenschaft begehrt nach des Geliebten Küssen. — חוֹלַת אַהֲבָה nicht »krank von Liebessehnsucht« nach dem fernen Geliebten (Oettli), denn dieser liegt nach v 6 dicht neben ihr im Bette; sondern »krank vom Liebesrausch«. Daher auch v. 6 nicht mit Bickell bei Budde S. 8 zu streichen. Zur Constr. vgl. König LG II, 2 S. 336 r. **6** erklärt uns die Entstehung des Liebesrausches. תחת לְ nur hier st. תַּחַת, wie 8 3 steht. Vgl. König LG II, 2 § 281 p. — Über Bruston's Emendation תְּחַתֵּל »seine Linke wickelt meinen Kopf ein« vgl. Budde S. 8 A. 1. Sie ist wohl durch die sonst sehr frappante Parallele bei Wetzstein Dreschtafel S. 290 veranlasst worden: »wie süss .... zu schlummern [aneinander] geschmiegt, wobei die Hände der Pfühl sind und die Decke«. — תחבק von erotischer Umarmung auch 8 3, vom Liebkosen des Busens Sp 5 20 vgl. auch m. Komm. zu Q 3 5 S. 40. — Die Ausmalung einer solchen Situation wollen die Dramatiker einer Braut in den Mund legen! **7** So, ganz dem Liebesgenuss hingegeben, bangt ihr vor jeder Störung desselben. — Sie beschwört die Brautjungfern (בנות ירושלם vgl. z. 1 5), nicht etwa jetzt grade herbeizukommen, um das Paar zu den Festlichkeiten der Hochzeitswoche abzuholen. — הִשְׁבַּעְתִּי אתכם. Zur Setzung des masc. statt des fem. vgl. König LG II, 2 § 9. 14, G-K § 135 o. הִשְׁבִּיעַ בְּ jemandem unter Anrufung eines Gottes eine feierliche Verpflichtung auferlegen Gen 24 3. — Statt des Gottesnamens, den man לַשָּׁוְא Ex 20 7 zu führen sich scheute, gebrauchte man bei profanen Dingen eine harmlose weltliche Formel, wie auch Socrates im gewöhnlichen Gespräch mit den Formeln *νὴ τὸν κύνα* beim Hunde Plat. apol. p. 22 A., *νὴ τὸν χῆνα* bei der Gans Protag. p. 482 B seine Beteuerungen einführt. Hier sind es Gazellen u. Hindinnen des Feldes die angerufen werden, vielleicht wie Budde S. 9 meint, weil sie scheu sind wie die Liebe. — צבאות pl. a. von צְבִי II vgl. St § 122, neben הצבים אשר בשדה II Sam 2 18. אַיְלוֹת bei Baer mit Raphe über dem Jod, pl. cs. von אַיָּלָה St § 317 a *α*. Bei השדה sind Wälder mit inbegriffen Ez 21 2 II Sam 17 8 etc. — Zur Schwurformel mit אִם s. G-K § 149. — תעירו וגו׳ s. 3 5. Ew. Zö. Sti. Driver-Rothstein Einl. S. 478 u. a. völlig verfehlt: Bitte keine Liebesglut zu erregen. Als ob das nicht bereits längst geschehen wäre (v. 5. 6). העיר aufwecken Ps 57 9 108 3, עורר aufstören Jes 14 9 können mit האהבה sehr wohl in den Begriff »die Liebe (d. h. die הַדֹּדִים 1 2 den Liebesgenuss) stören« übergehen. — עד שׁ s. z. 1 12 hier »bis« König LG II, 2 § 387 q. — תֶּחְפָּץ vgl. zu den Bildungen von חָפֵץ St § 479 b 2. § 574 d. — »bis es ihr gefällig ist« d. h. erst nach vollendetem Liebesgenuss.

**III. Lied. Der Braut in den Mund gelegte erdichtete Scene aus der Zeit vor der Ehe** c. 2 8. [9a.] 9b—14. [15.] 16. 17. **Lockendes Nahen und Werben des Geliebten bis zum abschliessenden Liebesgenuss.** a) *Schilderung seines Nahens* v. 8. 9b. **8** קוֹל horch! als Interjection vgl. König LG II, 2 § 354 a. Die Stimme, die sie hört, ist der bekannte Ton seiner Schritte (קול רגליו vgl. Gen 3 8). הנה זה vgl. zu זה

## III. Lied. Das lockende Nahen des Geliebten, der abschliessende Liebesgenuss c. 2, 8—14. 16. 17.

[8]Horch mein Geliebter! Sieh da kommt er!
Springend über die Berge, hüpfend über die Hügel.
[9a]*Es gleicht mein Geliebter einer Gazelle oder einem Hirschkalb*
[9b]Sieh da steht er hinter unsrer Hauswand
Blickt durch das Fenster
Lugt durch das Fenstergitter
[10]Mein Geliebter hebt an und spricht zu mir
Erhebe dich meine Freundin, meine Schöne und komm.
[11]Denn sieh der Winter ist vorbei, der Regen ist vorüber ʿundʾ hat sich verzogen.
[12]Die Blumen werden sichtbar im Lande,
Die Zeit den Weinstock zu beschneiden ist da,
Und man hört den Ton der Turteltaube *[in unserem Lande]*.

---

Gen 37 19 u. G-K § 136 d. — בא zur Partizipialconstruction vgl. G-K § 116 d. König LG II, 2 § 412 e. Nach dem Local der Berge und Hügel zu suchen, über die er etwa springt, ist zwecklos, da es sich hier um poetische Ausmalung der Scene handelt. **9** a ist mit Bickell und Budde als eine aus v. 17 entlehnte Glosse zu streichen; s. dort. Sie stört die Ausmalung des lebendigen Fortschritts der Handlung. v. 9 b schliesst unmittelbar an v. 8 an. — Sieh da steht er schon. עומד plene vgl. Baer qu. v. 46. Es fehlt in LXX B, danach von Bickell bei Budde gestrichen; doch steht es in andern Hss. — Die Geliebte sieht ihn an der Hauswand. כתלנו aram. vgl. Dan 5 5 Esr 5 8 im Assyr. bei Schrader KAT [2] 457, 1 = hebr. קיר הבית Ez 41 5 f.; unsre Hauswand st. כתל בית אמי die H. des Hauses meiner Mutter vgl. 3 4 8 2, — משגיח. שגח Hif. vom scharfen, spähenden Hinblicken auf etwas Jes 14 16, mit מִן wie hier von einem höheren Punkte aus Ps 33 14. — מציץ pt. Hif. v. ציץ sonst vom Glänzen einer Sache Ps 132 18, hier von den strahlenden Augen. החלנות König LG II, 2 § 265 d »von dem einen oder andern Fenster«. Indessen nach der Strasse gab es wohl meist nur ein Fenster Sp 7 6. — החרכים ἁπλ., im nh. s. bei Levy nh Wb II, 111. Schwierig ist es nur zu erklären, wie der Liebhaber dazu gelangt ist, durch das offenbar sehr hoch angebrachte Fenster Ri 5 28 (נשקפה) in das Haus hineinzublicken. Budde will deshalb אשגיח u. אציץ emendiren und die Braut durchs Fenster lugen lassen. Freilich vermisst man dann immer ein Object oder Objectssuffix. Könnte denn der Geliebte mit seinen flinken Beinen (v. 8) nicht an der Wand hochgeklettert sein?

b) *Anrede an die versteckte Geliebte* v. 10—14. **10** עָנָה וְאָמַר Oettli will nach LXX *ἀποκρίνεται καὶ λέγει* עֹנֶה u. אֹמֵר lesen. Indessen die Schilderung kann ganz gut in die Erzählung übergehen vgl. G-K § 106 d. Auch schreibt der MT in Cnt in der Regel die Partizipien plene vgl. v. 9 3 6. Zu קומי לך, לכי לך vgl. z. 1 8b; zu רעיתי יפתי vgl. z. 1 8b. **11** Der Lenz ist auch im Orient die Zeit der Liebe und der Hochzeiten s. Wetzstein Dreschtafel S. 288 u. o. Einl. S. 88, הסתו Kt., הסתיו Qr. vgl. König LG I, 50. — עבר חלף הלך sind perfecta praesentia G-K § 106 g. Zu חלף im angegebenen Sinne vgl. Jes 2 18. — הלך לו. Nach Baer qu. v. 46 haben mehrere Hss die LA והלך לו, die uns besser erscheint. **12** הנצנים *ἁπλ.* vgl. St § 294 c. זמיר Del. Zö. Oettli vgl. auch Koenig LG II, 2 § 242 g »Gesang« vgl. Jes 25 5. Dadurch würde aber zwischen v. 12 b u. 12 c eine unerträgliche Tautologie entstehen. In Lev 25 3 f. ist ז׳ das Ausputzen des Weinstocks im Frühjahr. Wegen v. 13 b braucht daran kein Anstoss genommen zu werden; vgl. auch Budde. הגיע masc. st. fem., was עֵת verlangt; vgl. König LG II, 2 § 251 f. Z. Sprachgebrauch: »eingetroffen sein« von der Zeit vgl. 12 1 Ez 7 12. — בארצנו die Streichung des Worts als Glosse mit Budde

[13] Der Feigenbaum treibt die Ansätze seiner frühen Früchte hervor
Und die Weinstöcke in Blüte strömen Duft aus
Erhebe dich meine Freundin meine Schöne und komm.
[14] Meine Taube in den Felsklüften, im Schirm der Felswand
Lass mich schauen deinen Anblick lass mich hören deine Stimme
Denn deine Stimme ist lieblich und dein Anblick anmutig.
[15] *Fanget uns die Füchse, die kleinen Füchse die Schädlinge ⸢unserer⸣ Weinberge*
*Während unsere Weinberge in Blüte (sind).*
[16] Mein Geliebter ist mein und ich bin sein
Der bei den Lilien weidet
[17] Bis der Tag kühl wird und die Schatten geschwunden sind.
Sei der Gazelle gleich mein Geliebter oder dem Hirschkalb
Auf den Malobathronbergen.

---

empfiehlt sich. **13** חנטה Del. »färbt rötlich« Renan: »bräunt«, Zöckl. »würzt«. — Da חָנַט, חֲנָטָה im nh. das Treiben der Knospen bedeutet vgl. Levy nh Wb II, 81 und פגים von den Ansätzen der bikkurîm, der frühesten Früchte des Feigenbaums, gebraucht wird, so wird man das Wort hier von den frühesten noch unreifen Fruchtansätzen zu verstehen haben. — הגפנים סמדר die Trauben in Blüte, ס' als accus. der näheren Bestimmung G-K § 118q. Auf die Bedeutung »Blüte« für ס' hat vorzugsweise das folgende נתנו ריח hingeführt. Nach Merx, die saadj. Übers. des Hohenl.'s 1883 S. 5—8 ist ס' die Blütenrispe. Nach J. Derenbourg in ZAT V, 301 f. VI, 98 f. scheint ס' schon einen Zustand der Bildung noch harter Beeren zu bezeichnen (vgl. S. 99). Zu unsrer Stelle würde das jedenfalls nicht passen. קומי לכי וגו׳ vgl. z. 2 10. Zu לכי Kt. לָךְ Qr. vgl. St § 356a A. 2. **14** Zu יונתי vgl. v. 12b u. z. 1 15. Zu חגוי s. Olsh. § 144b, z. ח' הסלע vgl. Ob 3 Jer 49 16; zu מדרגה vgl. Ez 38 20. Diese Zusätze deuten darauf, dass er die versteckte Geliebte nicht sehen kann. הראיני vgl. König LG I, 569. Zu מַרְאַיִךְ s. G-K § 93ss; zu מַרְאֵיךְ Baer qu v. 46 s. St § 356c. מ' von der ganzen persönlichen Erscheinung Gen 12 11 41 2 Dan 1 13. הַשְׁמִיעִנִי s. Baer qu v. 46. — עָרֵב masc. st. fem. zu קול s. G-K § 132d. 145t. u. — נאוה s. z. 1 5. **15** Glosse. Von Budde hübsch characterisirt als »ein Schelmenliedchen, von den jungen Leuten den Mädchen in den Mund gelegt«. Sie sollen ihren Weinberg, den jungfräulichen Leib vor Schädigung bewahren, ihre Reize, die im Orient sich so schnell verflüchtigen, festzuhalten suchen vgl. zu dieser Bedeutung des Weinbergs Einl. S. 89 u. zu 1 6 8 12. — Nach Budde hat die Glosse an סמדר in v. 13 angeknüpft. v. 15a אֶחֱזוּ ἁπλ. vgl. König LG I, 393. אחז vom Fangen von Thieren auch Qoh 9 2 (Vögel). — Zu שועלים שְׁעָלִים s. Baer qu v. 46 f. — Wegen des Fehlens des Artikels s. G-K § 126h. — מחבלים vgl. z. Qoh 5 5. Der Schaden, den die Füchse im Weinberg stiften, besteht im Benagen der Wurzeln und im Graben unterirdischer Gänge Neh 3 35. Im Bilde sind es die Lasten und Beschwerden der Ehe, die den im Orient ohnehin schnellen Verfall der weiblichen Schönheit noch beschleunigen. Die Burschen warnen die Mädchen daher mit neckischem Spott vor der Ehe, nach der doch beide Teile Verlangen tragen und lassen die Mädchen diese Sorge selbst aussprechen. Mit Budde ist daher auch כרמים in כרמינו zu emendiren vgl. v. 15b. v. 15b ist Zustandssatz vgl. König LG II, 2 § 362p. סְמָדַר, bei Baer u. Mich. auch in Pausa so, falsch Hahn סמָדר. — Die durch die Pluralendungen u. Suffixformen entstandenen Gleichklänge sind wohl zufällige (gegen Oettli). **16. 17** Die Verse 16. 17 hängen nur locker mit v. 14 zusammen. Budde meint sie hätten vielleicht ursprünglich an v. 7 angeschlossen und seien davon durch Einschiebungen abgesprengt worden. Indessen v. 7 ist doch auch an den andern Stellen stets Schlussstrophe vgl. 3 5 8 4. Es scheint ein Bruchstück eines andern Liedes zu sein. Zu v. 16 vgl. 6 3 wo umgekehrte Anordnung. — הרעה בשושנים s. 6 3 auch vgl. 6 2 רעות בגנים, Num 14 33 ר' במדבר. Die roten Scharlachlilien vgl. z. 2 1. 2 5 13 sind nach Einl. S. 89 ein Bild für die Lippen der Braut.

## IV. Lied. Suchen und Finden des Geliebten mit abschliessendem Liebesgenuss c. 3, 1—5.

[1]Auf meinem Lager suchte ich nächtlicher Weile den, den meine Seele liebt
Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
[2]Da will ich doch aufstehen (sprach ich) und die Stadt durchstreifen
Auf den Strassen und auf den Plätzen will ich den suchen, den meine Seele liebt.
Da suchte ich ihn und fand ihn nicht.

---

Der Sinn ist also: dass der Geliebte seine Weide auf den Lippen derselben sucht. Zur Construction des Partizips mit dem Artikel s. König LG II, 2 § 411 f. v. 17 hängt in der Construction unmittelbar mit v. 16 zusammen. עד ש vgl. z. 1 12 2 7. — יפוח היום wörtl. bis der Tag weht = luftig, kühl wird, also wie Gen 3 8 לרוח היום bis zur Zeit der Abendkühle. ונסו vgl. zur consecutio tempp. G-K § 112e הצללים pl. v. צֵל vgl. König LG II, 1, 43. Die Schatten fliehen d. h. schwinden nach dem Sonnenuntergange. Vorher längen sie sich Qoh 8 13. Budde bestreitet diese Auslegung, da נוס nicht »verschwinden« heisse und betont, dass im Gegenteil nicht am Abend sondern am Morgen die Schatten vor der Sonne fliehen, auch entstehe im h. Lande bald nach Sonnenaufgang der Morgenwind. Der Sinn wäre also: sobald der Morgen anbricht komm wieder her. Aber dass נוס niemals »verschwinden« oder besser »geschwunden sein« bedeuten könne, müssen wir bestreiten. Wir wüssten wenigstens nicht, wie wir Dtn 34 7 ולא נס לחה anders übersetzen sollten als: »seine Lebenskraft war nicht geschwunden«. Und dass es in Palästina auch des Abends wehte belegt ausser der oben erwähnten Stelle der Sprachgebrauch von נֶשֶׁף Jes 5 11 etc. Die Zeit der Abendkühle scheint uns auch zu dem Hirtenbilde (v. 16) am besten zu passen, denn da wurden nach Gen 29 7 die Herden in die Hürden zusammengetrieben. — v. 17b Die Frage ob סֹב »kehre um« oder »kehre wieder, komme her« zu übersetzen sei (vgl. Budde S. 13) scheint uns hier gar nicht vorzuliegen. סב דמה sind als subordinirte Imperative nach Analogie der von G-K § 120g König LG II, 2 § 357 k. l. angeführten Beispiele zu fassen. סבב wird auch sonst in dem Sinne: »sich einer Tätigkeit zuwenden« in einem gewissen Pleonasmus gebraucht wie Qoh 2 20: »Da wandte ich mich zum verzweifeln« = da begann ich zu verzw. So ist hier סב דמה לך so viel als »beginne dich gleich zu machen«, »mach dich gleich«, »gleiche«. Zu לך vgl. G-K § 119s. — עפר האילים nach Hommel, semit. Säugethiere 280. 283 Junges des Steinbocks doch vgl. z. v. 7. — Im Allg. vgl. zu v. 17b 2 9a 8 14. — על הרי בתר LXX *ὄρη κοιλωμάτων* danach Del. Zöckl. Oettli »zerklüftete Berge« Doch s. LXX z. 2 9 *ὄρη Βαιθήλ*, *Σ ὄρη τοῦ Βαιθηρ* *A. Βαθηρ*. In 8 14 heissen diese Berge הרי בשמים. Es scheint also ein Wohlgeruch damit gemeint. Im cod. Syro-hexaplar. *Μαλαθρως*; nach Field Hexapl. II, 1 S. 417 f. A. 47 ist dies verschrieben für *μαλοβαθρον*, ein indisches Gewürz. Danach Wellh. Proll. [2] 415. Driver-Rothst. 480 und fast alle neueren Ausleger: Malobathronberge. Gazellengleich soll er sich auf den Malobathronbergen d. h. bei der von Wohlgerüchen duftenden Braut bewegen (vgl. o. Einl. S. 89). Das Stück macht einen sehr bruchstückartigen Eindruck. —

**IV. Lied c. 3, 1—5. Suchen und Finden des Geliebten mit abschliessendem Liebesgenuss.** Nach Budde haben wir in diesen Versen einen Traum der Braut, in dem Brautschaft und Ehe ineinander verwoben sind. Indessen da v. 4 c. d wohl eine spätere Glosse ist, so liegt es eigentlich näher hier eine, natürlich fingirte, Scene aus dem jungen Eheleben zu finden. **1** על משכבי beweist, dass es sich um eine junge Frau hier handelt. — את ש vgl. zu dem acc. König LG II, 2 § 384c; über שאהבה נפשי s. z. 1 7. Hier kommt die Wendung in v. 1—4 viermal vor. — **2** אקומה setzt ein gedachtes אמרתי בלבי voraus vgl. 7 9. Über den Voluntativ bei Selbstgesprächen s. G-K § 108b. אסבבה vgl. König LG II, 2 § 198a. — שְׁוָקִים pl. v. שׁוּק St § 327b A. 2. Hier die Strassen

[3] Da trafen mich die Wächter die in der Stadt umherstreifen
Habt ihr (fragt' ich) den gesehen, den meine Seele liebt?
[4] Kaum dass ich an ihnen vorüber war
Da fand ich den, den meine Seele liebt,
Da hielt ich ihn fest und liess ihn nicht (wieder) los
*Bis ich ihn brachte in das Haus meiner Mutter*
*Und in die Kammer derjenigen die mich gebar.*
[5] Ich beschwöre euch (nun) ihr Töchter von Jerusalem
Bei den Gazellen und bei den Hindinnen des Feldes
O weckt nicht auf und beunruhigt nicht die Liebe
Bis es ihr recht ist.

## V. Lied. Der Hochzeitzug des Bräutigams c. 3, 6—11.

3 [6] ‘Was’ ist's denn, das da von der Trift her heraufzieht Rauchsäulen vergleichbar
Durchduftet von Myrrhe und Weihrauch von allen Gewürzarten des Händlers

---

im Ggs. zu den freien Plätzen wie Jer 5 1 חוצות im Ggs. z. רְחֹבוֹת. Zur Phrase סֹבֵב בשוק vgl. v. 3 und Qoh 12 5. **3** v. 3a מצאוני Erzählendes Perfekt G-K § 112 pp A. 1. Während in v. 2 מ׳ im Ggs. z. בקש vom Finden des Gesuchten = assequi gebraucht ist, wird es hier und v. 4 = nancisci vom zufälligen Finden wie Lev 5 22 f. II Sam 20 6 etc. angewendet. השמרים deutliches Kennzeichen spät-nachexil. Zeit vgl. Jes 52 8 Ps 127 1. v. 3b Da das Object nachdrucksvoll vorangestellt ist, so fehlt das Fragewort statt הַרְאִיתֶם את וגו vgl. I Sam 10 24, vgl. z. diesem Sprachgebrauch König LG II, 2 § 353 b. Auch hier ist eine Einführung der Anrede zu ergänzen, etwa ואען. Die Form der Frage ist in poetischer Weise nur auf den Leser berechnet. Die Nachtwächter würden sie nicht haben verstehen oder beantworten können. **4** כמעט ש Kaum geschah es dass ich wegging (עד ש) bis ich fand. Budde will das Letztere streichen. Die Partikeln aber entsprechen wohl den in der ältern Sprache ebenfalls mit dem perf. verbundenen: אַךְ . . . . וְ Gen 27 30 vgl. auch König LG II, 2 § 154. § 387 d. עברתי מהם praegn. = ich war weitergegangen sodass ich von ihnen weg war vgl. Gen 18 5 Dtn 2 8. שמצאתי Zum Dag. im Mem s. Baer qu v. 47. — אחזתיו hier anders als 2 15 = festhalten. v. 4c.d עד שהביאתיו וגו׳ ist mit Bickell und Budde als aus 8 2 entlehnte, hier ganz unpassende Glosse zu streichen, denn es handelt sich ja nach v. 1 nicht um eine bei der Mutter wohnende Braut sondern um eine junge Frau, die den Mann doch wohl ins eigne Haus geführt haben würde. הֱבִיאתִיו Kt vgl. Jer 25 13 Kt, הֱבֵאתִיו Qr. vgl. Neh 14 31 הֱבִיאתִי אֹתָם Baer qu v. 47. König LG I, 650. — Z. בית אמי s. bei 2 9. — חֶדֶר, nach Baer qu v. 47 findet sich einmal חֲדַר. Zur Bedeutung vgl. zu 1 4. — הרתי vgl. Hos 2 7. **5** v. 5 vgl. z. 2 7. Bickell u. Budde wollen diesen Vers streichen. Uns scheint er ein ganz guter Schluss zu v. 4a.b zu sein.

**V. Lied. Der Zug des Bräutigams der auf dem Hochzeitsthrone getragen wird.** 3 6—11. v. **6** ff. vergleiche zu diesem Zuge o. Einl. S. 87 v. 6 מי־זאת. Wir haben diese Formel auch 6 10 8 5, wo sie auf die Sulammitin sich bezieht. So LXX Vulg. u. neuere Ausleger auch hier. Das ist hier aber augenscheinlich nicht der Fall, denn aus v. 7 ergiebt es sich, dass es sich um Salomo's מטה handelt. Es empfiehlt sich daher durchaus mit Budde eine Beeinflussung des ursprünglichen Textes durch die oben genannten Stellen anzunehmen und מה־זאת herzustellen. Der Dichter schildert wie man zunächst nur einen in der Ferne aufsteigenden Rauch erblickt. — מִן־המדבר. Es ist nicht nach irgend einer Wüste zu suchen, sondern wie 2 8 nur dichterisch ausmalender Zug. So sah man in der Wüste aus der Ferne die Rauch- u. Feuerzeichen heranziehender Karavanen auftauchen Ex 14 21 f. כְּתִימֲרוֹת עשן Baer qu v. 47, der ebenso Job 3 3 vocalisirt, sonst עמוד עשן Ri 20 40. Zur

[7]Sieh es ist Salomo's Sänfte, ringsumgeben
Von 60 Helden aus den Helden Israels.
[8]Sie sind alle Schwerttragende, Kriegsgeübte
Jeder hat sein Schwert an seiner Hüfte
Wegen der Schrecken zur Nachtzeit
[9]Einen Tragsessel hat sich der König Salomo machen lassen
Aus Libanonhölzern
[10]Seine Säulen hat er aus Silber machen lassen
Und seine Lehnen aus Gold
Seinen Wagensitz mit Purpurdecken (belegt)
Sein Inneres ˹ausgelegt mit Ebenholz˺.

---

Orthographie תִּימָרָה als fem. von תָּמָר vgl. Stade in Sgfr. St. lex. s. v., der es als Kakographie statt תִּמֹרָה Palme vgl. I Reg 6₂₉ etc. erklärt. מְקֻטֶּרֶת fem. Vorausbeziehung auf die מטה v. 7. Über die Durchräucherung der Lager s. z. 1 16b. מֹר וגו' accus. wie bei den Verbis des An- u. Ausziehens G-K § 117cc. Mit Myrrhe wird auch Sp 7 17 das Ruhelager durchräuchert, in Ps 45₉ die Gewänder. מִכֹּל, Budde will das מִן streichen; entbehrlich ist es jedenfalls. — אַבְקַת cs. fem.; vom Gewürzstaub, während אָבָק nur von Erdstaub oder Russ gebraucht wird. רוֹכֵל plene Baer qu v. 47; nur hier vom Spezereikrämer. **7** הִנֵּה מִטָּתוֹ. Jetzt beim Näherkommen des Zugs stellt es sich heraus, dass er den Salomo's-thron des Bräutigams heranführt. Z. שֶׁלִּשְׁלֹמֹה vgl. o. Einl. S. 92; vgl. auch für die Konstr. mit dem den Dativ des Besitzes anzeigenden לְ 1₁ G-K § 131n. 135m A. 3. — Budde hält die ersten 4 Worte für ein Bruchstück eines andern Verses, da unser Vers von שִׁשִּׁים an einen guten Qinavers gebe. Über Bickell's Streichungen s. dort. — Der Sinn nötigt jedenfalls zu keinen Änderungen. שִׁשִּׁים וגו' wörtlich: »60 Helden sind um sie her« סָבִיב לְ Ex 16₁₃ I Reg 18₃₂ vgl. König LG II, 2 § 319q § 402l. Die Trabanten der Leibwache Davids hiessen Gibborîm II Sam 10₇ 23₈. — Zu מִגִּבֹּרֵי יִשְׂרָאֵל vgl. גִּבֹּרֵי בָבֶל Jer 51₃₀ — Budde betont mit besonderem Nachdruck, dass es in dem ganzen Liede sich nur um die Prozession mit »dem leeren Sitzgerät« nicht um einen Hochzeitszug des Königs handle, dessen Person hier sonst hätte hervorgehoben werden müssen. Aber wir möchten fragen, wer denn in v. 8 vor den Schrecken der Nacht geschützt werden soll? Die מטה konnte sich doch vor ihnen nicht fürchten. — Über diese begleitenden Helden, die Genossen des Bräutigams s. o. Einl. S. 87. **8** v. 8 אֲחֻזֵי וגו'. Zur Konstruction der passiven Partizipia im st. cs. s. G-K § 116k, zum activen Gebrauch derselben s. G-K § 50f, für das nh. s. m. nh. Gr. § 87, מְלֻמְּדֵי וגו' vgl. לִמּוּדֵי מִלְחָמָה I Chr 5₁₈ u. Kön. LG II, 2 § 336g. — מִפַּחַד Kön. LG II, 2 § 406p. — מִן als Partikel der negativen Folge »so dass nicht vorhanden ist Schrecken«; natürlicher ist die Fassung als מִן causale »sie sind zu dieser Haltung veranlasst durch den Schr.« בַּלֵּילוֹת vgl. Ps 91₅ בְּלָיְלָה. Von Wetzstein b. Del. S. 170, Dreschtafel S. 288f. A. 2 bezogen auf nächtliche Überfälle. Indessen solche sind doch gewiss auch manchmal bei Tage gemacht worden. Uns erinnern die nächtlichen Schrecken an Gen 32₂₂ff. und an die Sagen von schaurigen Kämpfen mit Nachtgeistern vgl. Wellh. Skizzen III, 136f, die besonders in der Wüste (vgl. v. 6 מִן־הַמִּדְבָּר) an einsamen Orten den Menschen angriffen. Davor sollten den König die Leibwache, den Bräutigam die גִּבֹּרִים schützen. **9** Der Wichtigkeit der Dreschtafel entsprechend (s. o. Einl. S. 87) geht nun der Dichter näher auf die Beschreibung der מטה (v. 7) ein. Sie wird ein אַפִּרְיוֹן = *φορεῖον* Tragsessel genannt (vgl. o. Einl. S. 92) wie solcher für den Bräutigam-König sich schickt. עָשָׂה er hat sich machen lassen II Sam 15₁ I Reg 1₅. הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה vgl. G-K § 126d. — מֵעֲצֵי וגו'. — מִן zur Bez. des Stoffs, aus dem etwas gemacht ist Gen 2₁₉ Ex 39₁. Anders ist dies v. 10 ausgedrückt. עֵץ im pl. = Holzarten I Reg 15₂₁ II Chr 2₇. הַלְּבָנוֹן vgl. z. Artikel bei Eigennamen Kön. LG II, 2 § 295c. Der Tragsessel, Divan, ist natürlich mit weichen Polstern belegt zu denken s. Einl. S. 87. **10** עַמּוּדָיו. Die Säulen auf denen der Tragsessel sammt der ganzen מטה

[11]Kommt heraus und seht euch den König Salomo an ihr Töchter Zions
In der Krone, mit der ihn seine Mutter gekrönt hat
Am Tage seiner Hochzeit und am Tage der Freude seines Herzens.

## VI. Lied. Wazf auf die Braut mit dem abschliessenden Liebesgenuss c. 4, 1—5, 1.

[1]Siehe du bist schön meine Freundin, siehe du bist schön.
Deine Augen sind Tauben(augen),
*[Hinter deinem Schleier [Haarflechte] hervor (blickend).*
Dein Haar ist wie die Herde der Ziegen,
Die vom Gebirge Gilead herabwallen.

---

ruht. — Zu עשה mit doppeltem acc. s. Kön. LG II, 2 § 327x G-K § 117hh. רפידתו. Gewöhnl. mit Lehne übersetzt, vgl. z. רפד Pi. stützen, stärken 25. Von Anfang des Verses bis זהב findet Budde einen guten Qinavers. — מרכבו nach Lev 159 von Ryssel, Budde auf den Wagensitz bezogen, wozu die Purpurdecken gut passen. ארגמן 76 von der Farbe, hier wie Ex 254ff. von mit Purpur gefärbten Stoffen. — תוכו geht auf die innere Rundung des Sitzes. — רצוף, vgl. רצפה Pflaster, Mosaikpflaster Est 16, kann nur ausgelegt mit Stein- oder Holzmosaik bedeuten. אהבה Mit der »Liebe von Seiten der Töchter Jerusalems« ist trotz König LG II, 2 § 332t § 107 absolut nichts anzufangen. Auch verstanden sich diese bei aller Liebe wohl kaum auf Mosaikpflaster oder -fournirung. Wir vermuten dass אהבה verschrieben ist aus הבנים Ez 2715 Qr. = ägypt. heben s. ZAeg. 1886 S. 13, was, wie wir nachträglich bei Budde finden, schon Graetz vorgeschlagen hat. Zur Konstr. vgl. G-K § 117ee. Die בנות ירושלם scheinen uns eine durch den Schreibfehler אהבה herbeigeführte Glosse zu sein, die auf 13 (Schluss) beruht. Andere Vorschläge s. bei Budde z. St. — Der mit Ebenholzmosaik ausgelegte Thronsitz entspricht dem כסא שן in I Reg 1018. — 11 צְאֶנָה nach Baer qu v. 47 ohne Jod, doch in einigen HSS צאינה; dagg. Mich. Hahn צְאֶינָה, wie auch Kön. LG I, 288. 639. Sie sollen herauskommen aus dem חֶדֶר des בית אם vgl. v. 4. — וּרְאֶינָה, bei Baer qu v. 47 וּרְאֶינָה Mich. vgl. Olsh. § 235d. ראה mit בְּ von einem bewundernden Hinblicken auf etw. Ps 549 1187, anders war ר׳ c. acc. in 16. — במלך וגו׳ vgl. z. 39 עטרה hier nicht die Königskrone sondern das Diadem des Bräutigams, über dessen Aussehen Wetzstein bei Del. S. 166 zu vergleichen ist. שעטרה־לו So nur hier [nach Budde aramaisirend], sonst mit doppeltem acc. nach der Regel von G-K § 117y; vgl. z. עִטֵּר Kön. LG II, 2 § 289i § 327q. — חתנה die Vermählung, vgl. z. חָתָן der junge Gemahl Gen 1912 Ri 156 I Sam 1818 Ps 196. — Über die metrische Konstruction von v. 11 vgl. Budde.

**VI. Lied c. 4, 1—5, 1. Wazf auf die Braut, dem Bräutigam in den Mund gelegt, mit abschliessender Hindeutung auf den Liebesgenuss.** *a) Die Schilderung der einzelnen Körpertheile der Braut und ihre berückende Wirkung auf den Bräutigam* c. 41—5a. [5b. 6.] 7. [8.] 9—11. Über diesen Charakter des wazf s. Einl. S. 88f. **1**a Über den metrischen Bau dieses Verses s. Budde. Über v. 1a vgl. z. 115. — Die Worte מבעד וגו׳ scheinen uns eine später hinzugefügte Glosse. — צמתך. LXX *ἐκτὸς τῆς σιωπήσεως σου,* doch in Jes 472 *τὸ κατακάλυμμά σου,* danach meist »Schleier« übersetzt. Qimḥi erklärt es als Flechte, Zöpfe wofür Wetzstein b. Del. S. 437 einiges anführt, Lagarde zu Prv 268 ist mir unverständlich geblieben. Zu מבעד לְ s. St § 378a. 1b שערך Über das aufgelöste wallende Haar der Braut in der Hochzeitswoche s. Wetzst. b. Del. S. 166. 171. Im wazf S. 174 heisst es vom Haar: »in Wellen schwankt es hin und wieder«. שגלשו z. pl. nach dem Collectiv עדר s. G-K § 145b. Z. Bedeutung von גלש s. Friedr. Del. Proll. S. 24ff. Zu den Gileadherden vgl. Gen 321 Mch 714 Jer 5019. Budde verweist auch auf Buhl, Geogr. des alten Pal. S. 45f. 48. Zur dunklen

2 Deine Zähne sind wie eine Herde neugeschorner (Schafe),
Welche (eben) aus der Schwemme heraufgestiegen sind.
Welche alle Zwillinge werfen und keins ist darunter, dem es an Jungen fehlte.
3 Wie ein Karmesinfaden sind deine Lippen und dein Mund ist lieblich,
Wie ein Granatapfelspalt (sieht) deine Schläfe *hinter deinem Schleier hervor.*
4 Wie der Davidsthurm ist dein Hals, gebaut . . . .
Tausend Schilde sind an ihm aufgehängt,
*Lauter Heldenrüstungen.*
5 Deine beiden Brüste sind wie 2 Kälbchen, Gazellenzwillinge *die unter den Lilien weiden,*
6 *Bis der Tag kühl wird und die Schatten schwinden.*
*Ich will hingehen zum Myrrhenberge,*
*Und zum Weihrauchhügel.*

---

Haarfarbe der Ziegen s. Riehm-Baethgen HW² S. 1863a; Benzinger Archäol. S. 37 schildert sie leider als schmutzig-braun. **2** הקצובות st. רחלים קצובות vgl. 6 6 כעדר הרחלים. Zu ק v. קצב abschneiden, verschneiden, b. Schafen = scheren vgl. Kö LG II, 2 § 305e. הָרַחְצָה vgl. 6 6. Zur Vocalisation s. Baer qu. v. 48. — רחץ vom Abwaschen des Schmutzes Jes 4 4. Über כֻּלָּם st. כֻּלָּן, בָּהֶם st. בָּהֶן vgl. z. 2 7. Zur Paronomasie zwischen שֶׁכֻּלָּם und שַׁכֻּלָה vgl. Casanowicz, Paronomasia 1894 S. 81 No. 461. מתאימות pt. f. pl. Hif. denom. von תְאֹם = »Zwillinge werfende«. שַׁכֻּלָה bei Baer qu. v. 48 mit Raphe über Lamed; bei Mich. Hahn שַׁכֻּלָּה; doch führt der Erstere eine Anzahl HSS auf, die שַׁכֻּלָה haben. שכול wird sonst von Thieren gebraucht, denen man ihre Jungen fortgenommen hat und die dadurch besonders gefährlich geworden sind II Sam 17 8 Hos 13 8 Sp 17 12; hier aber שכלה = עֲקָרָה von unfruchtbaren Schafen. Wie öfter im AT, vgl. z. B. Sp 31 23, ist hier vom Dichter das Bild über das tertium comparationis hinaus weiter geführt. Denn hier handelt es sich nur um die blendende Weisse des Aussehens. Über den Preis der Zähne im wazf s. Wetzstein b. Del. S. 175 »Perlenschnur sind ihre Zähne«. — Über die Art wie Bickell auch hier wieder seiner Metrik zu Liebe den Vers zusammenhaut s. Budde. — **3** כחוט השני vgl. Jos 2 18: שפתותיך Zeichen des sp. h.; plur. statt du. St § 188; vgl. auch v. 11. 5 13 Qoh 10 12. — מדבריך Baer qu. v. 48, מדבּרך Mich. Hahn; »Sprechwerkzeug« gezierter Ausdruck für פה Mund. — פלח הרמון vgl. Wetzstein bei Del. S. 437—439. רקתך vgl. Ri 4 21f. Über die Ähnlichkeit der Form der Schläfe mit dem Spalt des Granatapfels s. Budde. — מבעד וגו'' ist hier ein besonders ungeschickter Zusatz zu der hübschen Schilderung vgl. o. z. v. 1. **4** In v. 4 stecken nach Budde »2 tadellose Qinaverse«. — Prächtige Beschreibung des hochragenden stolz getragenen Halses. Er wird verglichen mit einem schildbehängten Prachtturm Davids, den man wohl in Jerusalem zu suchen haben wird. Ahnlich 7 5a, wo aber ein andrer Turm gemeint zu sein scheint. Der Behang der Schilder deutet wohl auf den Halsschmuck der Braut. Auch bei Wetzstein a. a. O. S. 176 wird etwas Ähnliches erwähnt; vgl. auch S. 166 die vom Kopfputz herabhängenden Münzen. בנוי z. Stellung vgl. Kö LG II, 2 § 334ϑ. לתלפיות ein rätselhaftes Wort. LXX *ϑαλπιωϑ*, A., Graecus V. *ἐπάλξεις*, Vulg. propugnacula. Eine Sammlung von Vermutungen s. b. Oettli S. 181. Graetz-Martineau bei Budde combinieren es mit gr. *τηλωπος* in die Ferne sehend. — תלוי Paronomasie zu בנוי. — כל וגו'' halten wir für eine spätere Glosse. Zu שלטי vgl. Ez 27 11. Die Bedeutung streitig. — **5** a עֳפָרִים pl. von עֹפֶר s. 2 9. 17. תְאוֹמֵי doch 7 4 תָאֳמֵי dual cs. Olsh. § 160a. צביה Gazellenweibchen vgl. צבי in 2 7. 9. 17 3 5. **5** b הרעים וגו halten wir für eine aus 2 16b geflossene Glosse. **6** a Sie zog dann auch das Stück 2 17a nach sich. v. 6b ist ebenfalls eine eingeschobene Glosse, die auch Bickell und Budde streichen. Sie unterbricht den die Schönheit der Braut schildernden wazf, der in v. 7 seinen Abschluss findet. — Der Sinn der Glosse ist: der Bräutigam beschliesst zum Genuss der Schönheit der Braut zu eilen. Denn Myrrhenberg und Weihrauchhügel sind ein Bild für den schönen berauschend duftenden (vgl. 4 10c)

[7]Ganz und gar schön (bist du) meine Freundin,
Und kein Makel ist an dir.
[8]*Mit mir vom Libanon o Braut,*
*Mit mir vom Libanon komm,*
*Zieh vom Gipfel Amana's (mit mir),*
*Vom Gipfel des Senir und Hermon,*
*Von den Lagern der Löwen, von den Bergen der Panther.*
[9]Du hast mich von Sinnen gebracht, meine Schwester und Braut,
Du hast mich von Sinnen gebracht durch einen der . . . . aus deinen Augen,
Durch . . . . von deinem Halsgeschmeide.
[10]Wie schön ist der Genuss deiner Liebe meine Schwester Braut,
Wie viel köstlicher ist der Genuss deiner Liebe als Wein,
Und der Geruch deiner Salböle als alle Balsamdüfte.
[11]Von Honigseim triefen deine Lippen o Braut,
Honig und Milch (sind) unter deiner Zunge,
Und der Geruch deiner Gewänder ist wie der Geruch des Libanon.

---

jungfräulichen Leib s. Einl. S. 89 und zu 51. Über אִלְּךָ לִי s. z. 18 211. **7** Abschluss des Preises der Schönheit vgl. 115 41. מום vom körperlichen Makel IISam 2425 (vgl. Eph 527 *ἄμωμος*). **8** Dass wir hier eine auf einem groben Missverständnis eines spätern Lesers beruhende Glosse haben, hat Budde schon Preuss. Jahrbb. 1894 S. 111 f. erkannt. Der Myrrhenberg und Weihrauchhügel v. 6, die wie der Libanon duftenden Gewänder v. 11 u. ähnl. brachten jenen Leser auf den Gedanken, dass die Liebenden dort ihre Flitterwochen (כַּלָּה v. 8a die Neuvermählte nach Traktat Joma 81) gefeiert hätten, wozu diese Localität die denkbar ungeeignetste und wegen der Löwen und Pardel v. 8b gefährlichste gewesen wäre. Das Verständigste ist jedenfalls an diesem Einfalle die Aufforderung des Geliebten an die Braut, sich mit ihm von dort wegzubegeben. — תשורי Baethgen bei Kautzsch »schau« passst nicht auf den Zusatz »von den Lagern des Löwen etc. aus«, weil sie da schwerlich sassen und es in dem Dickicht nichts zu sehen gab. »Wandern« ist auch nicht ohne Bedenken s. Budde, passt aber doch zum Parallelismus תבואי. — אמנה sonst e. Fluss bei Damask IIReg 512 Qr; nach ihm scheint eine Landschaft am Antilibanos benannt zu sein. Budde schlägt dagegen den Amanus vor. Zu שניר und הרמון vgl. Del. Paradies 104, Wetzstein in ZATW III, 278, Buhl Geogr. S. 110f. An den wazf im engeren Sinne, an die Schilderung der Schönheit der Körperteile der Braut, schliesst sich nun passend die Darstellung der Erregung der Liebesleidenschaft durch dieselben bei dem Geliebten v. 9—11. **9** לִבַּבְתִּנִי vgl. zur defektiven Schreibung G-K § 59h. Die Bildung ist denominativ von לֵב mit privativer Bedeutung G-K 52h »jemanden des Verstandes berauben« אחתי כלה vgl. v. 10. 12 51 s. Wetzstein b. Del. S. 175 »der Augen Zauber macht mich stöhnen« vgl. A. 3 über den Zauber des schwarzen Auges. באחד Kt. gemäss der häufigen Vertauschung des masc. st. fem. im Cnt; s. z. 27 35 u. a.; das Qr. verbessert באחת vgl. Albrecht in ZATW XVI, 75. Es scheint nach dem folgenden מן zu urteilen, hier ein Wort ausgefallen zu sein, etwa: »durch einen [Blick] aus deinen Augen«. באחד ענק וגו׳ von Kö LG II, 2 § 310b § 350g verteidigt, scheint uns ein unmögliches Hebräisch zu sein. Ausserdem ist es sinnwidrig. Dass ein Auge eine bezaubernde Wirkung thut, kann man sich vorstellen. Dass aber ein Ring oder eine Kette an einem Halsgeschmeide so wirke, ist unwahrscheinlich. Das Wort ist wahrscheinlich verschrieben. מצורניך von צַוָּרוֹן vgl. St § 296c, gewöhnl. »Halsschmuck«. Noeldeke bei Budde: »Kettchen, Ring«. — An eine zauberische Wirkung eines Amulets ist wohl hier nicht zu denken, wo der Schmuck nur als Mittel zur Hebung der Schönheit in Betracht kommt. **10** מה יפו vgl. 72. דדיך vgl. z. 12. טבו vgl. ebda. Das pf. v. יטב wird anders gebraucht. — ריח וגו׳ s. z. 13. בשמים allg. für wohlriechende Stoffe IReg 102 u. a. **11** נפת der von selbst aus der Wabe ausfliessende Honig Sp 277, Bild der Küsse der

[12]Ein verschlossener Garten ist meine Schwester (und) Braut,
Ein verschlossener ʿGartenʾ, eine versiegelte Quelle.
[13]Deine Schösslinge sind ein Granatenpark mit den köstlichsten Früchten,
Cyprusblätter mit Narden.
[14]Narde und Safran, Kalmus und Zimt,
Mit allerlei Weihrauchsträuchern,
Myrrhen und Aloe mit allerlei wohlriechenden Pflanzen.
[15]Der Quell ʿmeinesʾ Gartens, ist ein Brunnen lebendigen Wassers,
Und vom Libanon herabfliessender Rinnsale.

---

Geliebten vgl. Wetzstein bei Del. S. 175 »ihr Speichel lauter Honigseim«; hier acc. nach der Constr. der Verba der Fülle und des Mangels G-K § 117z. Zur Phrase s. Sp 5 3 auch vgl. נֹטֵף מֹר Cnt 5 5. 13. — דבשׁ וחלב gewöhnl. umgekehrt im AT. — תחת לשׁונך unter der Zunge wie ein dort aufbewahrter Vorrat vgl. Job 20 12. — ריח וגו׳ Duft der Gewänder vgl. Gen 27 27 und o. z. 3 6. Für den Waldgeruch des Libanon führt Budde Hos 14 7 an.

*b) Die Weiterführung des wazf bis zur Aufforderung zum Liebesgenusse und zu dem Vollzuge desselben* c. 4 12—5 1. Der Teil des wazf v. 12—15 unterscheidet sich von dem vorhergehenden dadurch, dass die einzelnen Körperteile, die besungen werden, nicht mehr buchstäblich genannt, sondern nur im Bilde angedeutet werden. Der minnigliche Leib der Geliebten ist ein für alle ausser für den jungen Ehemann verschlossener Garten 4 16 5 1, seine Reize sind die Gewächse, Blumen und Früchte dieses Gartens. Das junge Weib ist der den Ehemann stets erfrischende Quell des Gartens v. 12 (Schluss) und v. 15. **12** גן vgl. Albrecht in ZATW XVI, 53. נעול vgl. Ri 3 23. גל »Quelle« liesse sich allenfalls durch גֻּלֹּת מים Jos 15 19 verteidigen, doch das »Verriegeln« würde dazu nicht passen. Nach LXX κῆπος u. a. ist mit Graetz, Budde גן zu emendiren. מַעְיָן Baer qu. v. 48. חתום vgl. z. Verschluss der Quellen und Brunnen Gen 29 2. 3. Über den Vergleich des Eheweibes mit einem Brunnen s. z. v. 15a. v. 13. 14. Die Gartenerzeugnisse vgl. Einl. S. 89. **13** שׁלחיך Die Schösslinge der Pflanzen, vgl. שׁלחות Jes 16 8 »die Weinranken« und den Sprachgebrauch von שָׁלַּח Jer 17 8 Ez 17 6f. Ps 80 12. Die Reize der Braut sind so zahlreiche, dass sie mit einem ganzen Granatgarten verglichen werden können, der die köstlichsten Früchte trägt. — עם פרי Budde ergänzt כל vor פ׳ vgl. v. 14. — מגדים vgl. v. 16; sg. מגד Dtn 33 13. — Ausser den Granaten auch כפרים Cyprusblätter, Blätter der Hennapflanze s. z. 1 14. Da man mit ihnen die Finger färbte — vgl. Wetzstein b. Del. S. 176 »unvergleichbar schön (sind) die Hände im Rosenrot des Hennablattes« —, so scheinen die כ׳ gradezu ein Symbol der schönen Hände zu sein. נרדים pl. v. נֵרְדְּ Symbol des Liebesverlangens s. z. 1 12. Die Wiederholung von נרד im folgenden Verse, macht den ganzen Zusatz von כפרים zweifelhaft; s. auch Budde. **14** כרכם Saffran Löw aram. Pfl. 215. קנה Jes 43 24. קנמון Sp 7 17. Wie im einzelnen diese Bilder zu deuten, mag den Zeitgenossen des Dichters verständlich gewesen sein. עצי לבונה Weihrauchsträucher. עֵץ auch v. niederen Gewächsen Jos 2 6. — מר וגו׳ vgl. Ps 45 9. Über מר vgl. z. 1 13 4 5. 6. אהלות meist: Aloe, Wetzstein b. Del. S. 167—170 die Kardamomenkapsel. Budde vermutet hier den Ausfall noch eines weiteren Paars der wohlriechenden Pflanzen. כל ראשי וגו׳. Z. ראשׁ Art, Gattung Ex 20 23 vgl. Kö LG II, 2 § 309g. בשמים allg. v. Wohlgerüche erzeugenden Pflanzen wie 4 10 allg. v. Wohlgerüchen, wohlriechenden Stoffen. **15** a מעין גנים וגו׳ ist ein Satz ohne Prädikat. Die einzige Hülfe bietet hier die Emendation Buddes, גני st. גנים zu lesen. Der Quell meines Gartens näml. die Geliebte s. z. v. 12. — באר מים חיים vgl. Gen 26 19 etc. Der Brunnen des Hauses, der immer erfrischendes Wasser liefert, ist in der spätern Poesie ein verbreitetes Bild für das junge Weib Sp 5 15—18. Der Genuss dieses Wassers ein Bild für die eheliche Umarmung Sp 5 15. 19 vgl. 9 17. **15** b נוזלים Baer qu. v. 48; נ׳ sc. מים rinnende (Wasser) vgl. Sp 5 15 Rinnsale = נחלים s. Kö LG II, 2 § 305d. Dass man sie vom Libanon herabfliessend denken soll, ist natürlicher als was 4 8 vorausgesetzt wird. Je höher die Berge sind, desto erfrischender ist ihr Wasser. v. 16. 5 1. Der die

[16]Reg' dich Nordwind und komm herbei Südwind,
Mache duften meinen Garten, mögen die Balsamstauden triefen,
Dann möge mein Geliebter kommen in seinen Garten,
Und von seinen köstlichsten Früchten geniessen.
5 [1]Ich komme in meinen Garten o meine Schwester (und) Braut,
Ich pflücke mir Myrrhe mit Balsam,
Ich esse meine Wabe mit meinem Honig,
Ich trinke meinen Wein sowie meine Milch.
Esset (auch ihr), Genossen, trinket und berauscht euch Freunde.

---

ganze Schilderung abschliessende Liebesgenuss. **16** Aufforderung zum Liebesgenusse seitens der so gepriesenen Braut unter Festhaltung des Bildes vom Garten. Der Garten soll seine berauschendsten Düfte ausströmen, seine köstlichsten Früchte darbieten. Bilder der Reize des jungen weiblichen Leibes. עורי vgl. z. 2 7 3 5. Die Winde machen das Aroma der Pflanzen stärker ausströmen. צפון hier st. רוח צ'; תימן Süden auch Ps 78 26 für Südwind. Zum Geschl. v. 'צ und 'ת s. Albrecht ZATW XVI, 41 Kö LG II, 2 § 248g. — Gemeint sind wohl wie Ez 37 9 alle vier Winde. הפיחי. Über פוח vgl. z. 2 17 4 6. Das Hif. kann nicht »durchwehen« heissen (Oettli), sondern »etwas wehen d. h. duften machen«. יזלו über נזל s. z. v. 15. בשמיו hier »die Balsamstauden« anders als 4 10. 14. Sie sollen von dem Harz triefen, das aus ihnen gewonnen wird Löw Pfl. 73. יבא . . . לגנו. Der Garten, das Weib, ist Eigentum des Mannes s. z. 4 12. בוא אֶל — Euphemismus für den Liebesgenuss Ps 51 2 Gen 16 2 etc. vgl. קרב אל Jes 8 3. פרי מגדיו vgl. z. 4 13. Cap. 5. **1** Der Ehemann folgt dieser Aufforderung. Die pff. sind perfecta praesentia G-K § 106i. Er eilt sofort dem Liebesgenuss entgegen. אריתי וגו'. Da nach 1 13 das Myrrhenbeutelchen zwischen den Brüsten der Braut ruht und 4 6 (vgl. v. 5) die beiden Brüste als der Myrrhenberg und Weihrauchhügel bezeichnet werden, denen in 4 14 Myrrhe und Aloe entspricht, so wird hier Myrrhe nebst Balsam pflücken so viel heissen als liebkosend die Brüste betasten vgl. o. z. 2 6 Ez 23 3. 21. — Pflücken, essen, trinken, sich berauschen sind lauter Bilder für den Liebesgenuss vgl. 2 3—5 u. Einl. S. 89. יערי d. Honigwabe vgl. Kö LG II, 2 § 255a. Der Genuss des Honigs ist ein Bild für die Küsse s. z. 4 11 5 16 7 10, der des Weines ein solches für die eheliche Umarmung s. z. 1 2. 4 2 4 4 10. — ייני עם חלבי schwerlich beides vermischt, sondern = יין וחלב Jes 55 1. Zu עם »ebensowie« vgl. Ps 106 6 I Chr 28 8. In 4 11 war es »Honig und Milch«. — Daran schliesst sich natürlich die Aufforderung an die Freunde auch ihrerseits den gleichen Liebesgenuss zu suchen, prosaisch »sich zu verheiraten« *). Über die רעים und דודים s. o. Einl. S. 87. Über den Unterschied von דודים und דדים s. z. 1 2. Im sg. ist דוד im Cnt stets der Geliebte, der junge Ehemann 1 13f. 16 2 3. 8—10. 16f. 4 16 etc., im pl. sind es die Gefährten des Bräutigams. Z. שתו ושכרו vgl. Gen 43 34. — Budde's textkritische Eingriffe zu v. 1b erscheinen doch bedenklich.

**VII. Lied. — Wazf auf den Bräutigam, der Braut in den Mund gelegt im Rahmen einer Erzählung V, 2—VI, 3.** *a) Einleitung durch eine von der Braut erzählte Geschichte vom Suchen des Geliebten* 5 2—9. Solche erzählende Einleitungen zum wazf sind auch sonst gebräuchlich s. Wetzstein bei Del. S. 173. Die Erzählung hat ihre Parallele in 3 1—4. אני ישנה Zustandsschilderung durch Partizipialconstruction oder Verbindung eines Pronomens personale mit adj. verbale vgl. G-K § 116a 140e u. m. Komm. zu Qoh S. 15f. — Zur Orthogr. von 'ל s. Baer qu. v. 48. לבי ער. Zu לב als masc. vgl. Albrecht ZATW XVI, 81. Auch schlafend ist ihr Sinn vom Denken an den Geliebten erfüllt. Darum schreckt sie auch beim ersten Geräusch in die Höhe; קול wie 2 8 vom

---

*) Die Aufforderung kann nach dem Gebrauch der Verba essen etc. hier unmöglich auf das Hochzeitsmahl gehen, zu dem sich die Freunde niederlassen sollten (Wetzstein b. Del. S. 170).

## VII. Lied. Wazf auf den Bräutigam im Rahmen einer Erzählung c. 5, 2—6, 3.

a) *Einleitung* c. 5 2—9.

[2]Ich schlief, doch mein Herz war wach,
Horch mein Geliebter klopft.
Öffne mir meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Reine,
Denn mein Haupt ist voll von Tau und meine Locken von nächtlichen Tropfen.

[3]Ich habe mein Überkleid ausgezogen,
Wie soll' ichs (nun wieder) anziehen,
Ich habe meine Füsse gewaschen,
Wie dürfte ich sie wieder beschmutzen.

[4]Mein Geliebter streckte seine Hand durch die Fensteröffnung,
Da ward mein (ganzes) Innere erregt gegen ihn.

[5]Ich stand auf, meinem Geliebten zu öffnen,
Und meine Hände troffen von Myrrhe,
Und meine Finger von flüssiger Myrrhe *auf die Handhaben des Riegels.*

---

Geräusch der Fusstritte. Ihm folgt sogleich das Pochen; דפק im Qal nur hier so, doch Hithp. mit על הדלת Ri 19 22. Z. Sache vgl. AG. 12 13. 16. — Dem Pochen folgt das Rufen. פתחי mit Ellipse des Objects vgl. König LG II, 2 § 209c. אחתי וגו' vgl. 5 1. — יונתי s. z. 1 15 4 1. תמתי nicht moralische sondern körperliche Eigenschaft (vgl. Eph 5 27 μὴ ἔχουσα σπῖλον ἢ ῥυτίδα), sonst s. 6 9. Zur Häufung coordinierter Nomina s. König LG II § 334c. שֶׁראשי Baer qu. v. 48. Über die scheinbare Verdoppelung des ר s. St. § 135A. § 138. Über שֶׁ s. z. 1 7. — נמלא טל vgl. König LG II, 2 § 112. קוצותי Baer qu. v. 48. Z. Bildung s. König LG II, 1, 199. Zu ergänzen ist נמלאו. רסיסי וגו' »Tröpfchen«. So nur hier König ib. S. 132. **3** Sie antwortet neckend und macht Schwierigkeiten. Dass sie nicht ernstlich gemeint sind, zeigt v. 5. פשטתי vgl. I Sam 19 24 etc.; פ' stets nur von dem Unterkleide gesagt. Man legte sich völlig unbekleidet auf das Lager und deckte sich mit der שמלה zu Ex 22 26. Bei der letzteren, dem grossen Plaid (vgl. Stade Gesch. I, 373), konnte man nicht von Ausziehen reden, sondern nur von einem Ablegen (הסיר Dtn 21 13) im Ggs. zum Umlegen (שים על Rt 3 3). — איככה Beide Mal Milêl vgl. Baer qu. v. 48. Ew. § 63c. אלבשנה z. Constr. von ל' s. G-K § 117v; ל' in dem Sinne »etw. wieder anziehen« was man vorher ausgezogen hat auch Gen 38 15 (vgl. v. 14). לבש ein allgemeiner Ausdruck für Kleider anlegen, kommt auch von der שמלה vor Dtn 22 5. — רחצתי וגו'. Bevor man sich auf die מטה legte, wusch man die meist unbekleideten Füsse; so auch vor der Mahlzeit Lk 7 44. [Nur als Braut trug die S. Schuhe 7 2 Budde.] אטנפם Pi impf. v. Wz. טנף ἁπλ. Zum maskulinen Suffix (bezogen auf רגלי) vgl. König LG II, 2 § 14 Albrecht ZATW XV, 316f. **4** מן החור »von der Fensteröffnung aus ins Haus hinein«. מן wie öfter vom Standpunkte des Andern ausgesagt vgl. Gen 2 8 3 24 מקדם vgl. Dillmann Genesis[6] S. 55. — החור nur hier plene geschrieben, ist das Licht- und Luftloch des Hauses nach der Strasse zu, sonst s. חַלּוֹן vgl. z. 2 9. An letzterer Stelle blickte er ins Haus hinein. Diesmal hatte er das hochangelegte Fenster Sp 7 6 wahrscheinlich nur mit der einen Hand erreichen können, die er hineinsteckte. Budde will חור von einem Ausschnitt in der Thür verstehen. — Der Anblick der Hand oder vielleicht die Berührung regte die Geliebte sehr auf. מעי המו. In Jes 16 11 Jer 31 20 ist der Ausdruck von der Erregung des Mitleids gebraucht, hier doch wohl von der der Liebesleidenschaft s. עליו. Die LA עלי bei de Rossi s. Baer qu. v. 49 scheint eine aus Ps 42 6. 12 geflossene Correctur. **5** Die Liebesleidenschaft treibt sie sofort an die Thür, um dem Geliebten zu öffnen vgl. v. 2. v. 5b ist nur ein ausschmückender Zug. קמתי אני. Über das pleonastische אני vgl. König LG

[6a](So) öffnete ich (denn) meinem Geliebten,
Doch mein Geliebter hatte sich gewendet, war fortgegangen.
[6b]Ich war ganz ausser mir, als er sprach,
Ich suchte ihn und fand ihn nicht,
Ich rief ihn und er antwortete mir nicht.
[7]Da fanden mich die Wächter die in der Stadt herumziehen,
Sie schlugen mich, verletzten mich,
Meinen Umhang nahmen mir die Wächter der Stadtmauer fort.
[8]Ich beschwöre euch ihr Töchter von Jerusalem,
Wenn ihr meinen Geliebten findet, was werdet ihr ihm (da) sagen? —
Dass ich krank von Liebe bin.
[9]Was ist denn an deinem Geliebten vor andern, du schönste unter den Weibern.
Was ist denn an deinem Geliebten vor andern, dass du uns so beschwörst?

---

II, 2 § 18 u. meinen Komm. zu Qoh. S. 16. — נטפו־מור vgl. über die Construction z. 4 11. — Z. מור s. Baer qu. v. 49. Hier vom Myrrhenpräparat wie 1 13 3 6, anders 4 6. 14 von der Staude; מור עבר speziell die flüssige Myrrhe σμύρνα στακτή vgl. 5 13, in Ex 30 23 מר־דרור, im Gegensatz zur harzig-festen M. vgl. o. z. 1 13. — Die Worte על כפות המנעול sind mit Recht von Meier als Glosse gestrichen, 1) machen sie die beiden Versglieder ידי ... מור und ואצבעתי ... עבר ungleich, 2) fehlen sie am Schluss von v. 13, 3) heisst עבר על an etwas vorübergehen I Reg 9 8 etc. oder über jemanden kommen Num 5 14, aber nicht auf etwas überfliessen und 4) wäre ein solcher Zusatz ganz unpoetisch und geschmacklos, da es doch ganz gleichgültig ob etwas Myrrhe am Thürriegel hängen bleibt. כפות von den Handhaben der Querhölzer in denen der Riegel sich hin- und herbewegt vgl. Riehm-Baethgen Hw. s. v. Schloss. Budde will hinter לדודי ergänzen »und fasste« und dann vom Versende hierherziehen: »die Griffe des Riegels«. **6** חמק ἁπλ. vgl. u. z. 7 2. עבר vom Weitergehen Gen 18 5 II Sam 18 9. — ח' ע' asyndetisch König LG II, 2 § 370 h. — נפשי יצאה eigtl. beim Tode des Menschen gebraucht Gen 35 18, dann auch bei leidenschaftlichen Aufregungen. Zur Akzentuation v. יצאה vgl. Baer qu. v. 49, desgl. zu מצאתיהו. Nach Budde sind die Worte von נפשי bis בדברו eine fälschlich hierhergeratene Randglosse zu v. 4 b ומעי המו עליו. Weshalb der Geliebte fortgegangen ist wird nicht gesagt. Schwerlich aus modern-koketter Übelnehmerei. Wahrscheinlich aus wirklicher Rücksicht auf die Gründe von v. 3. Sie aber wird von der in v. 4 b erwachten Liebesleidenschaft ihm nachgetrieben. Sie sucht und ruft ihn vgl. z. 3 2. — **7** v. 7 a = 3 3 a. — In c. 3 liessen die Wächter ein Wort mit sich sprechen. Hier behandeln sie sie wie es das Frauenzimmer von Sp 7 10 ff. verdient hätte. v. 7 b הכוני פצעוני vgl. zu dieser Zusammenstellung I Reg 20 37. Z. Asyndeton s. z. v. 6. — נשאו ... מעלי vgl. Gen 40 19. — רדידי. Trg. z. Gen 24 65 38 14 übersetzt צניף Kopfbund mit רדידא; Baethgen K. hat »Schleier«. ר' sind nach Jes 3 23 leichte Überwürfe. Das passt auch hier am besten, die Wächter hielten sie daran fest und es erging ihnen wie den Häschern in Marci 14 51. 52. Denn aus v. 8 geht hervor, dass sie den Wächtern entronnen ist. שמרי החמות. Auf den Mauern der Stadt war ihr Hauptdienst vgl. II Sam 18 24 ff. Jes 62 6. **8** Nachdem sie den Wächtern entronnen ist begegnen ihr die Jerusalemitinnen. השבעתי אתכם vgl. o. z. 2 7 3 5. — תגידו תמצאו masc. st. fem. vgl. G-K § 145 p. — שחולת וגו' Hier abermals zu ergänzen: »ihr werdet ihm sagen« (לו oder besser תגידו תגידנה). Sonst vgl. z. 2 5. Hier ist es der Liebesrausch, der sie nach 5 4. 6 b ergriffen hat. **9** Daran schliesst sich natürlich die Frage, worin denn die Vorzüge des Geliebten bestehen und der Übergang zum wazf desselben ist in geschickter Weise begründet. — מה־דודך wörtl. »was ist dein Geliebter«. מדוד wörtl. »vor (irgend einem andern) Geliebten«. Zum comparativen מן vgl. König LG II, 2 § 308 c. 309 c. — היפה וגו vgl. z. 1 8. — שככה, שֶׁ hier Einleitungspartikel zu einem Folgesatze vgl. G-K § 166 b. ככה s. König LG II § 318 b. 330 e. — Z. השבעתנו s. G-K § 59 h.

### b) *Der wazf auf den Bräutigam* c. 5, 10—16.

[10]Mein Geliebter ist strahlend und bräunlich,
Ausgezeichnet unter Myriaden.
[11]Sein Haupt ist edles Feingold,
Seine Locken sind . . . schwarz wie der Rabe.
[12]Seine Augen sind wie die von Tauben an den Wasserbächen,
Die (wie) in Milch gebadet am . . . sitzen.
[13]Seine Wangen sind wie ʿBalsambeeteʾ, wie Terrassenbeete von Gewürzkräutern,
Seine Lippen sind Scharlachlilien die von flüssiger Myrrhe triefen.
[14]Seine Hände sind goldne Walzen, besetzt mit Tarschischsteinen,
Sein Leib eine Elfenbeinmasse bedeckt mit Sapphiren.

---

*b) Der wazf auf den Bräutigam* 5 10—16. **10** דודי צח z. Akzentuation s. Baer qu. v. 49. צח »hell, strahlend«, *Σ λαμπρός*. Obwohl Thr 4 7 צחו מחלב steht, ist es doch nicht mit »weiss« zu übersetzen. Denn nach I Sam 16 12 17 42 אַדְמֹנִי gehört die dunkle bräunliche Hautfarbe zur männlichen Schönheit vgl. z. 1 5. Es ist mit צח der strahlende Glanz der Haut gemeint. — ואדום ist daher nicht etwa von hübschen roten Backen, sondern im Sinne des eben erwähnten אדמני zu verstehen. דגול wörtl.: »als Signal aufgesteckt« ausgezeichnet vgl. zu 2 4. — מרבבה aus Myriaden. מן partit. vgl. I Sam 15 33 מנשים. **11** כתם פז vgl. König LG II, 1 S. 75 II, 2 § 309 k. Lag. . . Kephas im Canticum in Mitth. II, 81 berichtet über eine merkwürdige Lesart zu ראשׁו וגו׳ »caput eius Cephas« entstanden aus ר׳ כתם אִפָּז, Graetz em. כֶּתֶר. — Über Umschreibung des Superlativs durch Häufung der Ausdrücke vgl. auch o. z. 5 2. — קוצותיו s. z. 5 2. — תלתלים St § 236 a Hieron. Palmenzweige, König LG II, 1 S. 92 lose hängende Palmzweige, Ew. Weinranken, Del. Hügel an Hügel (תֵּל). שחרות vgl. z. 1 5. כָּעורב z. Artikelvokal vgl. G-K § 126 l. **12** עיניו כיונים s. z. 1 15 4 1; על אפיקי מים das Bild ausmalender Zug, der nicht mehr zum eigentlichen Vergleich gehört vgl. z. 4 2b. v. 12b רחצות wörtl. »sich badend«. בֶּחלב wegen des Artikelvokals vgl. G-K § 126 m. Zu רחץ mit בְּ s. I Reg 22 38 LXX בַּדָּם. — ישבות על מלאת LXX *καθήμεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων*. Baethgen bei Kautzsch »in Fassung eingelegt«, Zoeckler, Oettli »in (an) der Fülle [wessen?] sitzend«. Magnus, Del. »in der Einfassung sitzend« (vgl. Ex 28 17) mit der Erklärung die Augen sehen aus wie schön gefasste Steine. Z. Bildung von מלאת *ἁπλ.* vgl. St § 219 König LG I S. 633 f. Das Wort ist wohl TF oder es ist ein Wort dahinter ausgefallen. Etwa ישבות על מְלֹא המים. — Auch v. 12b gehört nicht mehr zum Vergleich, sondern ist ebenfalls nach Analogie von 4 2b als ausführender Zug des Bildes zu verstehen. Budde will allerdings die Tauben von der Pupille und die Milch vom Weissen des Auges verstehen. לחייו vgl. Baer qu. v. 49 sonst s. z. 1 10. **13** Statt כערוגַת lies mit Baethgen bei Kautzsch כערוגֹת wie 6 2 vgl. LXX *φιάλαι τοῦ ἀρώματος*. הבשם z. Art. vgl. König LG II, 2 § 304 c u. o. z. 1 13. מגדלות וגו׳ LXX *φύουσαι μυρεψικά*, Baethgen a. a. O. »die Gewürze treiben«, Oettli »welche Gewürzkräuter sprossen lassen«, also lesend: מְגַדְּלוֹת. So auch Budde. Doch גדל Pi. bei Pflanzen heisst das Wachstum derselben fördern, sie zu einer ungewöhnlichen Höhe bringen Jon 4 10 Jes 44 14 Ez 31 4, wird aber nicht von den Producten oder Früchten gebraucht, welche die Pflanzen erzeugen und würde besonders schlecht auf Gewürzkräuter, gewürzige Säfte u. dgl. passen. Bei den Früchten ist das Gewöhnliche עשה, נתן u. ähnl. — Daher am besten mit MT מִגְדְּלוֹת = Terrassenbeete vgl. 8 10. מרקחים *ἁπλ.* z. Bildung s. König II, 1 S. 93. 13 b שפתותיו vgl. z. 4 3. 11. — שושנים. Hier ist ebenfalls die rote Scharlachlilie gemeint vgl. Löw Pfl. No. 323, Lag. Mitth. 2, 15 ff.; in 4 3 wurden die Lippen mit einem Karmesinfädchen verglichen. Sonst s. über ש׳ z. 2 1. 16 4 5. — נטפות וגו׳ Dieser ausmalende Zusatz geht auf die Lippen und deren balsamische Küsse. Z. Konstr. vgl. z. 4 11 5 5. Über מ׳ עובר vgl. z. 5 5. **14** גלילי זהב vgl. Est 1 6 ג׳ כסף; von Reifen oder besser mit Budde von runden Stangen, an denen Vorhänge befestigt waren. — Hier werden die Hände mit

[15]Seine Schenkel sind Marmorsäulen, gestellt auf goldne Gestelle.
Sein Aussehn gleich dem Libanon,
Grossartig wie die Cedern.
[16]Sein Mund ist die Süssigkeit (selbst),
Und sein ganzes (Wesen) ist Entzücken,
Das ist mein Geliebter und das ist mein Freund ihr Töchter Jerusalems.

c) *Erzählender Abschluss* c. 6, 1—3.

6 [1]Wohin ist dein Geliebter gegangen,
Du Schönste unter den Weibern?
Wohin ist dein Geliebter aufgebrochen,
Dass wir ihn mit dir suchen können.

---

goldnen Walzen verglichen, ein Vergleich der durchaus passend erscheinen wird, da יד stets Hand nebst Unterarm (im Unterschiede von כף) bedeutet vgl. Ex 17 12 u. a. So ist wohl auch hier nicht an die Finger (Budde), sondern an Hand nebst Unterarm zu denken. מְמֻלָּאִים ἁπλ. vgl. König LG II, 2 § 112 »eingefasst, besetzt« vgl. מִלֻּאת Einfassung Ex 28 17ff. בתרשיש abgekürzt aus באבן ת' Ez 10 9; z. ת' = Tarschischstein (nach Joseph. Chrysolith, sonst Topas) vgl. Ex 28 20 etc. Von einigen Auslegern auf die rosigen Fingernägel bezogen (Oettli, Budde), was aber daran scheitert, dass ידיו nicht die Finger bedeuten kann. Es ist wohl an die mit Edelsteinen besetzten Armspangen zu denken. — v. 14b מֵעָיו. מ' sonst von den innern Teilen des Bauchs, Eingeweide, in denen man den Sitz der Gedanken und Empfindungen suchte vgl. o. z. 5 4 Ps 40 9. Hier ausnahmsweise vom äussern Aussehen des Bauchs vgl. Dan 2 32. — עֶשֶׁת Baer qu. v. 49. Gewöhnl. »Kunstwerk, Bildwerk« übersetzt (Del., Zöckler, Oettli, Baethgen bei K.), doch in der Mischna ist ע' nicht das künstlerische Gebilde, sondern die Stoffmasse oder der Metallklumpen aus dem etwas verfertigt wird, Kelim 13 3. Daher halten wir auch »Platte« (Budde) für ausgeschlossen. Den Vergleich des Bauchs mit einer Elfenbeinmasse wird man nur sehr passend finden können, während man bei einer »Platte« keine sehr günstige Vorstellung von dem Aussehen des Bauches fassen würde. Auch im wazf bei Wetzstein z. Del. S. 176 ist auf die Farbe des Bauchs der Hauptnachdruck gelegt: »der Leib ist ein Baumwollenhaufen, den Meisters Hand zu Flaum geschlagen«. מעלפת ἁπλ. »überdeckt« vgl. König LG II, 1 S. 118 zu עֻלְּפָה Ez 31 15. ספירים Saphirsteine, blaue Edelsteine, acc.; z. Konstruction s. G-K § 117y. — Dieser Zusatz ist vielleicht wieder eine selbständige weitere Ausmalung des Bildes wie 4 2b 5 12, ohne Beziehung auf den Leib des Geliebten gesagt. **15** שוקיו וגו' z. Vergleich der Schenkel mit den das Haus des Leibes tragenden Säulen s. Qoh 12 3. — שֵׁשׁ der weisse Marmor Est 1 6. — מיסדות wörtl. »gegründet«; der Ausdruck gehört zum Vergleich mit e. Hause vgl. יָסַד in IReg 6 37. אדני־פז vgl. Ex 26 19, wo die Bretter der Einfassungswand der Stiftshütte auf א' כסף stehen. Nach Hitzig, Graetz, Budde sind mit den Goldgestellen die sonnenverbrannten Füsse gemeint, gegen die sich die weissen Schenkel abheben. — מראהו v. der gesammten leiblichen Erscheinung s. z. 2 14. — בחור bezieht sich auf מראהו, seine Erscheinung ist imposant. ב' wörtl. »auserlesen«, steht von allem Ausserordentlichen Ps 89 20, meist in militärischem Sinne von Kerntruppen. **16** חכו wörtl. »sein Gaumen«, wird aber auch als synonym von פֶּה gebraucht vgl. Job 33 2b. מַמְתַקִּים, doch bei Baer ת mit Raphe. s. qu. v. 49 G-K § 85g A. 1. Z. Form s. St § 327a; wörtl. »Süssigkeiten« von süssen Getränken Neh 8 16, hier von den Küssen des Mundes. כֻּלּוֹ wörtl. »seine Ganzheit«. — מחמדים kostbare Dinge Jes 64 10 etc. — Zum attributiven Gebrauch der Substantiva s. Kö II, 2 § 306r.

*c) Erzählender Abschluss* 6 1—3. *Hindeutung auf den Liebesgenuss.* Wie der wazf durch eine Erzählung eingeleitet war, so wird er auch am Schluss durch eine Erzählung eingerahmt, die, wie dies auch beim 2. Liederkranz in c. 2 4—7, beim 3. in c. 2 16. 17,

[2]Mein Geliebter ist hinabgegangen zu seinem Garten zu den Balsambeeten,
Um zu weiden in den Gärten und um Lilien zu pflücken.
[3]Ich bin meines Geliebten und mein Geliebter, der bei den Lilien weidet, ist mein.

## VIII. Lied. Wazf auf die Braut dem Bräutigam in den Mund gelegt. Der abschliessende Liebesgenuss [verstümmelt]. c. 6, 4—9. 11. 12.

[4]Schön bist du meine Freundin wie Thirza,
Lieblich wie Jerusalem, unnahbar wie Kriegerschaaren.
[5]Wende deine Augen von mir ab, denn sie regen mich auf,
Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen, die vom Gileadgebirge herabwallen.

---

beim 4. in c. 3 5, beim 6. in c. 4 16 5 1 geschah, auf den das Ganze abschliessenden Liebesgenuss hinweist. — Nur so ist auch der abgebrochene Anfang dieses Abschnittes verständlich. Der so gepriesene Bräutigam ist den Töchtern Jerusalems interessant geworden. Die Auskunft, welche die S. den neugierigen Freundinnen erteilt, ist ein kleines Kabinetstück liebenswürdiger Neckerei. Er ist in seinen Garten gegangen v. 1. 2. Wir kennen den Garten, dessen Schönheiten ihm so angepriesen und zu dem hinzugehen er so leidenschaftlich aufgefordert wurde aus c. 4 12—16. Es ist sein entzückendes junges Weib, in dessen Reizen er geschwelgt hat. **1** Die Frage היפה וגו׳ vgl. z. 1 8 5 9, פנה aufbrechen Ex 7 23 Dtn 16 17 I Reg 10 13. ונבקשנו. Das ק hat bei Baer ein Raphe. Das ו ist Partikel des Folgesatzes G-K § 166a; elliptisch setzt es eine Aufforderung etwa wie הגידי לנו »sag es uns, so dass« voraus. **2** לגנו vgl. z. 4 16. — לערגות. Das ג hier bei Baer mit Raphe s. qu. v. 49, anders in 5 13. Zu den Balsambeeten ist er gegangen, zum Genuss der 4 13. 14 aufgezählten Reize seines Weibes. לרעות וגו׳ »um in Gärten zu weiden«, gewiss nicht seine Herde. Da möchte der Garten eine traurige Verfassung erhalten haben. Er selbst will in diesen Düften, den Reizen seines Weibes, seine Weide finden. וללקט וגו׳ Auch Lilien will er in diesem Garten pflücken. Die Lilien sind nach 5 13 die Lippen, bei den Lilien weiden 2 16, Lilien pflücken ist also so viel als die süsse Gabe, den Honigseim 4 11 5 1 der roten Lippen 4 3 des jungen Weibes empfangen vgl. Einl. S. 89. Daher schliesst sehr gut v. **3** an. Bemüht euch nicht um meinen Geliebten. Wir beide gehören ganz allein nur uns an.

**VIII. Lied. Wazf auf die Braut dem Bräutigam in den Mund gelegt mit (verstümmelter) abschliessender Schilderung des Liebesgenusses** c. 6 4—9. 11. 12. Budde hält 6 4—7; v. 8. 9 für besondere Lieder und zieht v. 10—12 zum wazf über den Schwerttanz. **4** יפה את vgl. z. 1 15 4 1. 7 auch 1 16. — תרצה Residenz des Nordreichs von Jerobeam I. bis Omri I Reg 14 17. Schöner scheint noch die Lage von Samaria gewesen zu sein Jes 28 1, doch S. nahm man in nachexilischen Zeiten nicht gern in den Mund, am wenigsten lobender Weise. — Jerusalems Schönheit wurde vom jüdischen Lokalpatriotismus sehr hoch eingeschätzt Thr 2 15 Ps 48 3. Bickell und Budde streichen die Worte von כתרצה bis כירושלם als den schönen einfachen Gegensatz: »schön aber furchtbar« abschwächend. — אימה St § 204b eigentl. »schreckensvoll« hier von der jungfräulichen Unnahbarkeit, die buchstäblich in dem von einer Jungfrau bei Siegesfeiern aufgeführten Schwerttanze zum Ausdrucke kam. Da kam es nach Wetzstein bei Del. S. 163 A. 1 vor, dass ein von der Schönheit der Jungfrau entzückter Jüngling den Versuch machte, der Tänzerin knieend sich zu nähern. Gelang es ihm, so durfte er sie berühren. Sie aber hatte das Recht ihn mit dem Schwerte abzuwehren, wobei meist mancherlei Wunden, bisweilen sogar der Tod eines solchen Jünglings erfolgte, denn es war ihm nur gestattet mit dem linken Arm die Hiebe abzuwehren. Immerhin wird dadurch der Vergleich der Jungfrau mit Kriegerscharen verständlich. נדגלות ἁπλ. wörtl. »unter dem Panier (דֶּגֶל) Versammelte oder Anrückende«. Z. דֶּגֶל vgl. auch 2 4 5 10. —

[6]Deine Zähne sind wie eine Herde von Schafen, die aus der Schwemme herausgestiegen sind,
Die alle Zwillinge werfen und keins ist unter ihnen, das kein Junges hätte.
[7]Wie eine Granatapfelscheibe (sieht) deine Schläfe hinter deinem Schleier hervor.
[8]Sechzig Königinnen und achtzig Kebsweiber und Jungfrauen ohne Zahl ˹hatte Salomo˺
[9]Doch die Eine ist meine Taube, meine Reine,
Die einzige ist sie ihrer Mutter,
Eine Auserlesene ist sie der, die sie gebar.
Es sahen sie die Töchter ˹Jerusalems˺, es priesen sie Königinnen und Kebsweiber lobten sie.
[11]Ich bin in den Nussgarten hinabgegangen,
Um nach den Trieben im Thal zu sehen,
Um zu sehen, ob der Weinstock ausgeschlagen hat,
Ob die Granaten Blüten treiben.

---

Budde will das Schreckensvolle nach 4 9 auf den Augenzauber beziehen. v. **5** a הסבי vgl. Baer qu. v. 49. — מנגדי vgl. Jer 1 16. — שגלשו. הם st. הן vgl. G-K § 32 n הרהיבני Budde will wie in v. 4 b auch hier den Augenzauber finden und übersetzt: »sie setzen mich in Schrecken«, da aber doch von v. 5 b—7 nur körperliche Schönheiten besungen werden, so scheint es uns näher zu liegen, wie in 4 9 an die Erregung geschlechtlicher Leidenschaft zu denken, als an Furcht. Budde verwirft diese Übersetzung durchaus, aber nach Ps 138 3 wo das Wort »mutig, stolz machen bedeutet« liegt sie doch wohl nicht ganz ausser dem Bereiche der Möglichkeit vgl. auch LXX *ἀνεπτέρωσαν*. v. 5 b Wie in c. 4 1 folgt auf den Preis der Augen auch hier der der Haare. Im Übrigen s. dort. **6** s. z. c. 4 2. **7** s. z. c. 4 3 b. **8** המה st. הנה vgl. o. z. v. 5 a. Sehr viel Wahrscheinlichkeit hat hier die feine Emendation von Budde (Preuss. Jahrbb. S. 97, im Komm. S. 32) statt המה zu lesen לִשְׁלֹמֹה. Es spricht dafür 1) ihre Unentbehrlichkeit 2) die Analogie von 8 11. — Zu den Zahlen 60+80 vgl. I Reg 11 3 700+300; doch haben in unsrer Stelle die עלמות keine Zahl, so dass die Differenz sich mindert vgl. zu den letztern m. Komm. zu Qoh S. 33 f. — Sehr gut passt nun der Gegensatz: »für all die vielen Weiber Salomo's gebe ich doch meine einzige nicht her«. — יונתי וגו׳ s. z. 5 2. אחת היא לאמה vgl. יחידה Ri 11 34; *μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ* Lk 7 12 [בֵּן יָחִיד לְאִמּוֹ]. Dieser Zusatz gehört zu den beliebten weiteren Ausmalungen des Dichters s. z. 4 2 5 12, denn weder ihr Werth für den Geliebten noch ihre Schönheit wird durch ihn erhöht. — ברה. Das Wort wird in Ps 73 1 von sittlicher Reinheit gebraucht. An so etwas wird aber im Hohenliede nirgend und mit keinem Gedanken gedacht. Es ist wie bei תמה nur von körperlichen Vorzügen die Rede, durch die die Geliebte wie in v. 10 als fleckenlos strahlend, der Sonne gleich erscheint. — Statt בָנוֹת ist zu lesen בְּנוֹת ירושלם. ויאשרוה auch hier masc. st. fem. vgl. z. 5 8. Sie priesen sie sc. als die schönste d. h. nach Noeldeke ZDMG XL 723 sie erkannten ihr den Vorrang zu. Vgl. übrigens Lk 1 42 *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν*. Als schönste unter den Weibern wurde die S. auch 5 9 von den Töchtern Jerusalems bezeichnet. Zu den Synonymen אשר Pi u. הלל Pi vgl. Sp 31 28. — פילגשים, מלכות. Also: der ganze Harem Salomo's musste auch dieser 2. Sulammitin, wie einst der Abisag den Preis zuerkennen. v. 10 ist verstellt. Er gehört vor 7 1 und gehört zum wazf des Schwerttanzes s. Einl. S. 88. An v. 9 sind v. 11. 12 anzuschliessen, in denen wie immer auf den abschliessenden Liebesgenuss hingedeutet wird vgl. o. z. c. 6 1. — Anders Budde der auch v. 11 f. zu jenem wazf zieht, doch S. 34 mit einigem Bedenken. v. 11 ist nicht wie 7 13 von der Braut (Budde) sondern vom Bräutigam gesprochen. Denn jene ist nach c. 4 12. 16 5 1 6 2 der Garten und der zu diesem Hinabsteigende ist nach 6 2 der Bräutigam, der sich nun an den Früchten des Gartens, nach c. 4 12—16 den Reizen des jungen Weibes, ergötzte.

[12]Ich wusste nicht, (dass es) mein Verlangen (war) (das) mich . . . . .

## IX. Lied c. 6, 10. 7, 1—8, 4. Wazf auf die Braut mit abschliessender Schilderung des Liebesgenusses.

[10]Wer ist's, die da herabblickt wie das Morgenlicht,
Schön wie der Mond, klar wie die Sonne,
Unnahbar wie Kriegerscharen?
7 [1]Wende dich hin, wende dich her, o Sulammitin,
Wende dich hin, wende dich her, dass wir dir zuschauen,
Was seht ihr denn an der Sulammitin?
Einen ʿkriegerischenʾ Reigentanz.

---

— גִּנַּת auch Est 1 5 7 7 als cs. zu גִּנָּה St § 193c; fem. zu גַּן. — אֱגוֹז 'ג. Dass es sich in diesem Garten nicht blos um Nüsse handelt, vielmehr dieser Garten von ähnlicher Reichhaltigkeit der Erzeugnisse ist wie der von 4 12—16, beweist in v. 11b הנצן s. z. 2 13 und die רמונים s. z. 4 13. — לראות באבי וגו'' Baethgen-Ktzsch »um mich zu erfreuen an den Trieben«, mögliche aber nicht notwendige Bedeutung, vgl. Qoh 11 4 ראה בעבים. Für die Bedeutung »nach den Trieben sehen« spricht 7 13 und das Folgende. פרחה vom Ausschlagen der ersten Triebe Num 17 20, während הנצו den. v. נץ St § 420 b β G-K § 67 dd vom Blütentreiben handelt; vgl. auch Komm. zu Qoh. S. 75. — **12** Dieser Vers, die weitere Ausmalung des Genusses der eben erwähnten Reize beginnend, ist nur in verstümmeltem Zustande überliefert und die jedenfalls ursprünglich hier folgende Fortsetzung der Schilderung ist überhaupt verloren gegangen. In v. 12 haben wir nur zusammenhangslose Worte: ich wusste nicht — meine Seele — sie hat mich gesetzt — Wagen — mein Volk — ein Edler. — Die Emendationen von Bickell, Graetz, Martineau, wie ihre gründliche Erörterung durch Budde S. 34 f. zeigt, verhelfen uns trotz ihres Scharfsinns zu keinem vernünftigen Satze. Die gefährliche Kletterparthie endet mit schliesslichem Absturz. Wir sind überzeugt, dass hier nur Bruchstücke aus einer Versreihe vorliegen, die den Liebesgenuss schilderte.

**IX. Lied c. 6, 10 7, 1—8, 4. Wazf zum Schwerttanze mit abschliessender Schilderung des Liebesgenusses.** *a) Der wazf* 6 10 7 1—8. Budde will den wazf zum Schwerttanze von c. 7 1—6 rechnen, indessen lassen sich auf diesen aus c. 7 eigentlich nur die Verse 1—2a beziehen. Von v. 2b an, jedenfalls von v. 3 an erhält der wazf einen allgemeineren Charakter, der mit v. 6 nicht abschliesst, sondern im Folgenden weitergeführt wird. Dagegen finden wir den deutlichen Anfang des Teiles des wazf, der zum Schwerttanz gehört, in c. 6 10. **10** מי זאת wie c. 8 5 sonst vgl. z. 3 6. — הנשקפה Sie blickt von oben nach unten vgl. Ri 5 28 Sp 7 6 wo es vom Blicken aus dem hochliegenden Fenster steht. Das ist hier nicht anzunehmen, wo sie sich auf der Tenne vor dem Zuschauerringe befindet. Der Ausdruck ist lediglich durch den Vergleich mit dem Morgenlicht veranlasst vgl. Budde S. 33. — שחר Nicht Morgenröte sondern Morgengrauen vgl. Jo 2 2, Morgenlicht Gen 31 27. Morgenröthe passt hier um so weniger als sie mit dem weissen Nachtgestirn (כלבנה) verglichen wird. ברה s. z. 6 9. אימה und נדגלות vgl. z. 6 4. Dieser Zusatz besonders beweist, dass hier die Einleitung zum Schwerttanze vorliegt. Cap 7. **1** שובי וגו''. Über den dringlichen Imperativ vgl. Kö LG II, 2 § 339 n. Aufforderung an die Braut den Schwerttanz zu beginnen aus dem Kreise der Weiber (Budde) oder vielleicht überhaupt aus dem Ringe der Zuschauer (Wetzstein b. Del. S. 171) an sie gerichtet. Ansprechend ist Budde's Conjectur: סֹבִּי »dreh dich« (Preuss. Jahrbb. S. 104) »komm her« (Cnt S. 36) doch da שוב auch = »sich wenden, umdrehen« gebraucht wird Gen 14 7, könnte vielleicht hier das wiederholte שובי von den vor- und rückschreitenden Bewegungen des Schwerttanzes verstanden werden. Z. השולמית s. Einl.

2 Wie schön sind deine Schritte in den Sandalen, du Tochter eines Edlen,
Die Linien deiner Hüften sind wie Halsgeschmeide, das Werk der Hände des Künstlers.
3 Deine Scham ist ein rundliches Becken
Nicht soll darin fehlen der Mischwein;
Dein Bauch ist (wie) ein Haufe von Weizenkörnern,
Eingefasst mit Lilien.
4 Deine beiden Brüste sind wie zwei Zwillingskälbchen der Gazelle.
5 Dein Hals ist wie ein Elfenbeinthurm.
Deine Augen sind (wie) die Teiche bei Hesbon am Thore dieser Volkreichen (?).
Deine Nase ist wie der Libanonthurm, der hinschaut nach Damask.

---

S. 88. — ונחזה Finalsatz vgl. G-K § 165a und die Beispiele dort sub γ. — חזה mit בְּ wie ראה = eines erfreulichen Anblicks geniessen vgl. Kö LG II, 2 § 212b Mch 4 11. מה וגו׳ vgl. d. Frage c. 5 9. — כמחלת וגו׳ elliptisch zu erklären נחזה בה מַחֲזֶה כְּמַחֲזֶה מחלת וגו׳ »wir sehen an ihr einen Anblick wie den Anblick eines kriegerischen Reigens«. המחנים So MT weil die Punktatoren an den Ort Mahanaim im Ostjordanlande dachten Gen 32 3 etc. Es ist zu lesen הַמַּחֲנִים Num 13 19 »der Reigen der Heerlager« LXX ἡ ἐρχομένη ὡς χοροὶ τῶν παρεμβολῶν Σ ἐν τρώσεσι τῶν π. Über die Ausführung dieser Schwerttänze vgl. Einl. S. 88 u. z. 6 4. 10. 2 מה־יפו vgl. 4 10. פעמיך — פעם der Fuss im schreitenden Zustande, pl. hier von den Bewegungen der tanzenden Füsse. In der o. angef. Stelle aus ZDMG hebt Wetzstein noch besonders hervor: »den raschen und sichern Tritt der winzigen nackten Füsse«. Hier hat sie Sandalen angelegt vgl. dagegen zu 5 3b, die aber den oberen Fuss ebenfalls nackt erscheinen lassen. Zu נעלים masc. pl. des fem. נעל s. Kö LG II, 2 § 252h, zum pl. statt du. ib. § 265b. Mit dem Schmuck der Sandalen versah sich auch die Judith (εἰς ἀπάτησιν ὀφθαλμῶν ἀνδρῶν), als sie zu Holofernes ging Jdt 10 4. בת־נדיב Dass die Sulammitin hier Tochter eines Edlen genannt wird, scheint auf einer Verwechselung mit der אשה גדולה von Sunem II Reg 4 8 zu beruhen. — חמוקי וגו׳ vgl. חמק 5 6 sich wenden, daher »Wendungen, Biegungen, schön geschwungene Linien« vgl. Kö LG II, 2 § 267i. — Vielleicht könnte dieser Zug der Schilderung noch mit dem Schwerttanze in Verbindung gebracht werden, wenn man an die in der Bewegung des Tanzes besonders wechselvoll hervortretenden Linien der Hüften denkt. — Budde bezieht hierauf den Vergleich mit einem Halsgeschmeide. חלאים pl. von חלי G-K § 93x vgl. Sp 25 12. מעשׂה ידי וגו׳ beliebte Ausdrucksweise Ps 111 7 138 8 etc. אָמָּן ἁπλ. Baer qu. v. 50 St § 10b. 3 שָׁרְרֵךְ v. שׁר Bei Baer qu. v. 50 als LA שָׁרִירֵךְ sonst שָׁרְךָ St § 135a. — Neuere Ausleger (vgl. bes. Stickel S. 182—184) finden in dem Worte unter Vergleichung des arabischen sirr einen Euphemismus für die weibliche Scham. אגן הסהר gewöhnl. »Becken der Rundung« zu א׳ s. St § 217a. Z. Geschl. s. Albrecht in ZATW XVI, 88. — סהר von Budde mit שהרנים verglichen (mondförmiges Becken). אל יחסר; zu אַל des Wunsches s. Kö LG II, 2 § 186c. יֶחְסַר mit Dag. dirimens Baer qu. v. 50 G-K § 20h. Z. Constr. von חסר s. Kö LG II, 2 § 327f. מזג ἁπλ. vgl. Löw Pfl. 90. Wenn die obscöne Deutung von שררך richtig ist, dann würde der Mischwein dazu sehr gut als Symbol des זֶרַע im Sinne von Num 5 13 passen. Dass man im Orient bei diesen Liedern vor derartigen Zoten nicht zurückscheut, darüber s. Wetzstein u. o. Einl. S. 89. ערמת חטין. Nach Wetzstein bei Del. S. 177 gilt in Syrien die Weizenfarbe für die schönste menschliche Hautfarbe. Die ערמה ist ein Haufen geworfelter Getreidekörner Neh 13 15 II Chr 31 6. 7. Ein ähnliches Bild für den Bauch ist in dem wazf bei Del. S. 176 »der Leib ist ein Baumwollenhaufen, den Meisters Hand zu Flaum geschlagen«. — סוגה Aramäismus ἁπλ. ptc. p. fem. von סוג eigentl. »mit einem Zaun umgeben« vgl. nh סְיָג Zaun. — בשושנים Nach Del. sind die Lilien die Falten der feinen weissen Gaze, nach Oettli der rötlichen Farbe des Gewandes, das den Bauch einhüllt. Doch hier ist nicht vom Gewande, sondern vom Bauche die Rede

6 Dein Haupt droben ist wie der Karmel,
Und dein herabhängendes Haupthaar ist wie der Purpur,
In seinen Locken ist ʿderʾ König gefangen.
7 *Wie schön bist du, wie anmutig, o (meine) Liebe in den Liebesgenüssen.*
8 Dein Wuchs da gleicht der Palme,
Und deine Brüste den Trauben.

---

s. auch Budde. v. 4 vgl. z. 4 5 wo הָאוֹמֵר־ st. הָאֲמַר־. 5a Auch 4 4 war der Hals der Geliebten mit einem Turm verglichen, s. d. — Zu den Bauten mit Elfenbein vgl. Ps 45 9 Am 3 15. v. 5b Die Augen werden mit den Teichen wegen ihres klaren Spiegels verglichen; anders s. z. 5 12. Solche Teiche legte nach Qoh 2 6 auch Salomo an. Teiche bei Hesbon im Ostjordanlande werden sonst nicht im AT erwähnt. Vermutungen s. in RB Hw² 50 Hesbon. Buhl, Geogr. S. 123. Sie waren ausserhalb (על שער־ vgl. Kö LG II, 2 § 249m) der Stadt angelegt, wie dies auch bei einigen Teichen vor Jerusalem der Fall war s. RB a. a. O. sv. Jerusalem (S. 708). — בת רבים poet. Beiname von Hesbon: die Volkreiche vgl. Kö LG II, 2 § 306m. Budde findet hier den Namen eines Dorfs zu dem das Thor hinführte (am Thor von Batrabbim). — אפך st. des gewöhnlicheren אַפַּיִךְ, doch auch אַף = Nase vgl. Jes 3 21 Sp 30 33 etc. Auch die Nase wird hier mit einem Thurme verglichen. Der Libanonsthurm mit der Aussicht nach Damask ist wohl ein Wachtthurm (am Antilibanos nach Budde) gewesen, dessen Lage sich jetzt nicht mehr bestimmen lässt. Z. מגדל הלבנון s. Kö LG II, 2 § 295c. צופה plene Baer qu. v. 50. — צ׳ wird sonst vom Wächter gesagt, der Ausschau hält II Sam 18 28 etc., hier vom Gegenstande der die Ausschau gewährt, wörtl. der (personificiert) »die Grenze des Landes (ארם־דמשק) erblickt«. — 6 עליך wörtl.: »auf dir« sc. ruhend. Der Vergleich mit dem Karmel beruht auf der Ähnlichkeit der Haarfülle mit der Bewaldung des Karmel s. Am 9 3 vgl. comae montium. Wegen dieses Zuges möchten wir v. 6a hier festhalten, obwohl die Anordnung: »Hals, Augen, Nase (v. 5) Haupt« etwas bedenklich ist vgl. Budde S. 38. — דלת וגו׳׳ wörtl. »das Herabwallende deines Hauptes« la chevelure. In ZDMG a. a. O. hebt Wetzstein auch hervor: »ihr wallendes dunkles Haar«; im wazf bei Del. S. 174 heisst es: »ihr Haar (ist) der dunkeln Nacht vergleichbar«. ארגמן nicht »rot oder rötlich« sondern = »dunkelglänzend« vgl. dazu die b. Del. angef. Stelle aus Plinius h. n. 9, 135 wo es vom roten Purpur heisst »nigricans adspectu idemque suspectu refulgens«. Im Griechischen heisst umgekehrt *ὁ μέλας οἶνος* der Rotwein. — Als ausschmückender Zug sind hinzugefügt die Worte »der König ist in seinen (des Haares) Locken gefangen« מלך. Bezeichnung des jungen Ehemanns während der Königswoche. Vermutlich ist המלך zu lesen »der König der Hochzeitswoche« vgl. 1 4. 12. — אסור. א׳ fesseln, binden mit בְּ auch Ri 16 21. רהטים sonst von Tränkrinnen, hier etwa von den vom Haupte herabfliessenden Locken. Vgl. das ähnliche Bild von der Macht der Augen 4 9 6 5 und im Allg. Qoh 7 26. 7 מה יפית vgl. 4 10 7 2 מה נעמת. Neben יָפָה steht in 1 16 נָעִים; in 6 4 נאוה neben יפה. — אהבה hier concret die vorhin angeredete Geliebte; anders s. z. 2 7 3 5; Budde schlägt vor אֲהֻבָה zu lesen. — תענוגים auch Qoh 2 8 von erotischen Haremsgenüssen. Hier vom Liebesgenuss des Ehebettes wofür sonst im Hl. דדים vgl. 1 2. 4 4 10 7 13. — Der Vers ist offenbar eine Glosse, veranlasst durch den Schluss von v. 6. Er stört den Zusammenhang des wazf, der in v. 8 die Schilderung der körperlichen Reize abschliesst und erst in v. 9 den Fortschritt zum Liebesgenuss macht. 8 זאת וגו׳׳ vgl. Kö LG II, 2 § 334$\mu$ s. auch die Beispiele bei Budde S. 39. קומתך Für die gesammte körperliche Erscheinung wird 2 14 5 15 מראה gebraucht. Hier ist wohl wegen des Bildes der Palme ק׳ gewählt. — דמתה לְ vgl. 2 9. 17. Zum Pi. s. z. 1 9. — ושדיך Die Brüste waren schon v. 4 erwähnt. Hier sind sie als die an dem hohen Baume hängenden Früchte genannt. Nach Budde ist hier an die traubenförmig an den Rispen zusammenstehenden Dattelbündel zu denken vgl. 1 14, doch da die Weinstöcke oft an hohen Bäumen emporgeleitet wurden (vgl. Ps 80 11, maritantur vitibus ulmi Columella 11, 2, 79), so könnten auch wirkliche Weintrauben gemeint sein (vgl.

## *b) Der Liebesgenuss* 7 9—8 4.

9 Da denke ich: ich will die Palme ersteigen, ich will mich festhalten an ihren Rispen,
Und es seien mir deine Brüste wie die Traube des Weinstocks und der Duft deiner Nase wie (der von) Äpfeln.
10 Und dein Mund (sei mir) wie der ʿbesteʾ Wein der ʿ. . .ʾ grad hinuntergeht und hinweggleitet über ʿmeine Lippen und meine Zähneʾ.
11 Ich bin meines Geliebten und ʿnachʾ mir steht sein Verlangen.
12 Wohlan, mein Geliebter, lass uns aufs Feld hinausgehen,
Lass uns bei den Cyprusblüten weilen.
13 Lass uns früh nach den Weinbergen aufbrechen,
Lass uns nachsehen ob der Weinstock Knospen getrieben hat,
Ob die Blütenrispe aufgebrochen ist, ob die Granaten blühen.
Dann will ich dir meiner Liebe Genuss schenken.

---

v. 9), die ohnehin wie der Wein das stehende Bild des Liebesgenusses sind s. z. 2 4 5 1. אֶשְׁכְּלוֹת pl. v. אֶשְׁכּוֹל St § 317 a γ.

*b) Der Liebesgenuss* 7 9—8 4. α) Die Schilderung desselben im Munde des Bräutigams v. 9. 10. **9** אָמַרְתִּי sc. בְּלִבִּי vgl. zu 3 2. — אעלה בתמר. עלה mit בְּ an etw. in die Höhe steigen Gen 28 12 = etw. ersteigen. בְּתָמָר bei Baer ב mit Rafe. Die Palme ist der jungfräuliche Leib der Geliebten, wie sonst der Garten, der Quell s. Einl. S. 89. — אֹחֲזָה vgl. König LG I S. 393 II, 2 § 197 nicht »ich will ergreifen« sondern »ich will mich festhalten« da er doch nicht die Palmenrispen oder -wedel haben will, sondern die da oben hängenden Weintrauben (אשכלות הגפן) [wo Budde freilich הגפן streicht] und die Palmenzweige nur als Mittel benutzt werden, um zu den Trauben zu gelangen. Zu סַנְסִנָּיו vgl. König LG II, 1 S. 92. St § 311. ויהיו־נא vgl. König ib. II, 2 § 184 b. אֶשְׁכְּלוֹת Baer qu. v. 50 pl. cs. v. אשכול vgl. z. v. 8. wo pl. a. — רֵיחַ vgl. z. 1 3 2 13 4 10. 11. אפך vgl. z. v. 5. רֵיחַ Budde emendiert רוח »Atem«. — תפוחים vgl. z. 2 3. 5. — כת' = wie der Geruch von Äpfeln vgl. z. 1 15 4 1 5 12 (Augen wie Tauben). **10** חכך auch hier für Mund vgl. z. 5 16, denn vom Gaumen der Geliebten könnte er nichts zu schmecken bekommen. Es handelt sich um ihre Küsse. Zu ergänzen יְהִי (vgl. v. 9 ויהיו־נא). Statt כְּיֵין zu lesen כְּיַיִן so auch G-K § 133 h und Budde. — לדודי ist als Dittographie aus v. 11 hier hineingekommen und als sinnstörend zu tilgen. Budde will dafür לְחִכִּי lesen — הולך plene s. Baer qu. v. 50. למישרים König LG II, 2 § 262 f.; z. Phrase vgl. התהלך במישרים Sp 23 31. Z. adverbiellen Gebrauch von מ' s. z. 1 4. דובב ἁπλ. c. acc. über etwas hingleiten. LXX ἱκανούμενος χείλεσί μου καὶ ὀδοῦσιν (geeignet gemacht[?] für meine Lippen und Zähne). Danach ist שפתי ישנים mit Geiger Urschr. 405 zu emendieren in שְׂפָתַי וְשִׁנַּי.

β) Die Aufforderung zum Liebesgenuss und die Schilderung desselben im Munde der Braut c. 7 11—8 4. Budde nimmt 7 11—14 als besonderes Lied, das von Frühling und Minne handelt. **11** אני לדודי vgl. 2 16a 6 3. — עָלַי zu emendieren in אֵלַי nach Gen 3 16. Z. תשוקה vgl. Budde S. 40. **12** Z. לכה נצא vgl. König LG II, 2 § 344 g; insbes. zu ל' s. ib. § 197 b; über הלך vor andern Verbis des Gehens etc. s. z. 2 10b. 13b. — נלינה nicht vom Übernachten, denn die Liebesscenen finden stets in Gemächern statt 1 4 2 4 3 4 8 2. Zu לין vom dauernden Weilen, Ruhen an einem Ort s. 1 13. בכפרים s. z. 4 13 Kö LG II, 2 § 26. Zu כֹּפֶר s. 1 14. Die Constr. wie 2 16. — Budde will »in den Dörfern«. Was sollten sie aber da machen? Die S. beabsichtigt auch 8 2 etwas ganz Anderes. Die Cyprusblumen sind doch wohl ebenso gut ein erotisches Bild, wie die Wein- und Granatblüten. **13** נשכימה König LG II, 2 § 197 »früh aufstehen«, praegn. mit folgendem לְ sich früh nach einem Orte begeben vgl. Ri 19 9. — Z. כרמים s. König a. a. O. § 262 b. Vielleicht ist mit Baethgen, Budde נשכימה וגו' als 3tes Glied zu v. 12 zu ziehen. Im Folgenden gehen die Züge der Schilderung des wirklichen Frühlings und des Liebes-

[14] Die Liebesäpfel strömen (ihren) Duft aus und über unsern Thürborden (?) (liegen) köstliche Früchte;
Allerlei dergleichen habe ich, mein Geliebter, für dich aufgehoben.
8 [1] Könntest du mir wie ein Bruder werden, der die Brust meiner Mutter sog,
Fände ich dich (dann) draussen, würde ich dich küssen,
Und nicht könnten die Leute mir scheel dazu sehen.
[2] Ich würde dich *mitnehmen*, und bringen ins Haus meiner Mutter,
⸢. . . . .⸣ ich würde dich tränken mit Gewürzwein, mit ⸢. . .⸣ Granatäpfelmost.

---

frühlings unwillkürlich ineinander über. נראה z. Bedeutung »zusehen, nachsehen« vgl. 6 11. — אם־פרחה vgl. הֲפִרְחָה in 6 11. פָּתַּח König LG I S. 187. Da הסמדר nach 2 13. 15 die Rispe ist, an der die Blüten des Weinstockes ansetzen, so ist 'פ nicht intr. sondern mit Ellipse von נִצָּתִי = »ob die Rispe ihre Blütenknospen aufgethan hat« zu erklären. Über הֵנֵצוּ s. z. 6 11. — שָׁם hier nicht = »dort« vgl. das zu v. 12 Bemerkte, sondern »dann, alsdann« (vgl. Job 35 12) näml. wenn alle die oben erwähnten Zeichen des Frühlings eingetroffen sind vgl. z. 2 11—13 6 11. Das ist die Zeit des Heiratens vgl. Wetzstein b. Del. S. 165. — Zu דֹּדַי s. Baer qu. v. 50 und o. z. 1 2. 4. Budde will v. 13 b als späteren Zusatz streichen. Dann wäre aber auch v. 14 schwer zu halten. **14** הדודאים die nach Gen 30 14—16 Fruchtbarkeit des Weibes wirkenden Früchte der Mandragora (Alraune), sind nach Wetzstein bei Del. S. 439—445, wo er sie ausführlich beschreibt, nicht der M. vernalis sondern der M. autumnalis zuzuschreiben. Die Äpfel dieser Pflanzen führen den Namen »Wollustwecker«. Daran ist auch hier zu denken. נתנו ריח vgl. z. 2 13; zur Sache sagt Wetzstein a. a. O. S. 440: »die Äpfel riechen angenehm, aber ihr Arom hat etwas eigentümlich Süssliches, das sich nicht lange ertragen lässt«. Dem Dichter unsres Liedes scheint es anders erschienen zu sein. ועל־פתחינו vgl. König LG II, 2 § 260 e über den poetisch-rhetorischen Plural. Wo lagen die Früchte? Nach Del. auf einem Brette oberhalb des Obergesimses. Da dürften nicht viele haben liegen können. Der Ausdruck erregt Bedenken, doch hat auch LXX *ἐπὶ θύραις*. — כל מגדים vollst. 'פרי מ s. z. 4 13. 16. — חדשים וגם ישנים Sollte sie für den Geliebten alte Früchte aufgehoben haben? Wir haben hier wohl nur eine Umschreibung für den Begriff: »allerlei« vgl. Mt 13 52 *καινὰ καὶ παλαιά*. צפן mit לְ für jem. etwas verbergen = aufheben Ps 31 20. Die Früchte sind wie in c. 4 13. 14 die zahlreichen Reize ihres Leibes, die sie dem Geliebten zum Genuss darbietet. Sie hat sie bisher verborgen gehalten für ihn, weil sie ein verschlossener Garten und versiegelter Quell war 4 12. Dieser Verschluss aber wird nach 7 13 für den jungen Ehemann jetzt aufgehoben. Cap. 8. In 8 1—4 träumt sich die S. in die früheren Zeiten zurück, als sie noch nicht, wie eben 7 13. 14 geschah, ihre Bereitwilligkeit sich dem Geliebten hinzugeben, offen aussprechen durfte, sondern nur als geheimen Wunsch im Herzen trug. Ähnliche Fictionen haben wir 2 8ff. 3 1ff. 5 2ff. gelesen. **1** מי יתנך wörtl.: wer macht dich mir wie einen Bruder vgl. Kö LG II, 2 § 280 n § 354 h. Stade in SSt Wb s. u. נתן. — יונק שדי אמי s. z. geschwisterlichen Verhältnis zu 1 6. — אמצאך von zufälligem Antreffen wie 3 3 5 7. — בחוץ die Annahme ist auffällig, da sie doch den Bruder mit grosser Sicherheit בבית treffen konnte. Sie greift aber hier auf die Situation des Bräutigam's zurück, der ihr erst »wie ein Bruder« werden soll. — אשקך vgl. z. 1 2. Zum Akzent vgl. Kö LG I, 101. Von einem Kussrecht der Männer unter gewissen Umständen handelt Wetzstein bei Del. S. 163 A. 1. Dass ein Weib darin die Initiative ergreift, wird Sp 7 13 als ein freches hurenhaftes Verhalten bezeichnet. Doch in ZDMG XXII, 93. 108 führt W. auch hierfür Beispiele an. גם stärkere Verbindungspartikel Kö LG II, 2 § 373 n. יבוזו לי vgl. Zch 4 10 etc. **2** אנהגך Baer qu. v. 50 »ich würde dich geleiten«; hier wohl wie I Sam 30 22 in dem Sinne »jemanden mitnehmen«. Wahrscheinlich mit Budde als blosse Glosse zu streichen; אביאך wie v. 1. Sie würde den ihr zum Bruder gewordnen Bräutigam ins Mutterhaus bringen, zu dem er nunmehr gehört vgl. z. 3 4. —

[3]*Seine Linke (liege) unter meinem Haupte,*
*Und seine Rechte liebkose mich.*
[4]*Ich beschwöre euch ihr Töchter von Jerusalem,*
*Erweckt nicht noch beunruhigt die Liebe bis sie es wünscht.*

## X. Lied [verstümmelt] c. 8, 5—14 [7 Fragmente].

[5]Wer ist's, die da aus der Trift heraufsteigt
Und sich auf ihren Geliebten stützt?
Unter dem Apfelbaume habe ich dich aufgeweckt,
Dort lag in Wehen mit dir deine Mutter,
Dort lag in Wehen die dich gebar.

---

תלמדני Del. Zöckler »du (Salomo) würdest mich unterrichten«. Auf einen Kursus in salomonischer Weisheit kommt es aber unsrer Braut augenscheinlich nicht an. Stickel »du hätscheltest mich« nach einem zweifelhaften arabischen Sprachgebrauch [K. Vollers erklärt jede Kombination von למד mit arab. لمس für völlig haltlos] Oettli: »sie (die Mutter) würde mich lehren« näml. wie ich mich zu benehmen habe. Das hätte sie früher thun sollen, denn sie hat nach v. 1 ihren Bräutigam auf offener Strasse geküsst. Das Folgende v. 2b. 3 spricht auch nicht grade für vorausgegangne mütterliche Belehrung. LXX haben hier wie 3 4 *καὶ εἰς ταμιεῖον τῆς συλλαβούσης με.* Danach emendieren Baethgen und Budde וְאֶל חֶדֶר הוֹרָתִי. — אשקך מיין sonst שקה Hi. mit doppeltem acc. Gen 19 32 G-K § 117 cc, nur hier mit מן partit. — מִיַּיִן הָרֶקַח Kö LG II, 2 § 333 p. Vielleicht ist zu lesen יֵין הר' G-K § 131 c A. 1. מעסיס רמני in einigen HSS als Q. רִמֹּנִים. So Bickell nach LXX *ἀπὸ νάματος ῥοῶν σου.* Die LA scheint sehr geschwankt zu haben. Mit Granatäpfelmost konnte sie nach 4 13 6 11 7 13 reichlich versehen sein. Nach 4 13 sind die Granaten ein Bild der weiblichen Reize. v. **3. 4** stehen hier jedenfalls nicht an richtigen Stellen. Abgesehen vom Personenwechsel würden sie hinter 7 13 erträglich sein. Da sie aber als reine Wiederholung von 2 6. 7 3 5 sich ergeben, wird es das Richtige sein, sie mit Budde als Glossen zu streichen. In v. 4 מה st. אם vgl. Kö LG II, 2 § 352 $\beta$.

**X. Liederkranz. Aus Fragmenten bestehend** c. 8 5—14. *a) 1. Fragment* v. 5a. v. **5** a ist der Anfang eines im Übrigen verloren gegangnen Liedes, welches eine Art Festzug der jungen Eheleute, entsprechend dem Festzug des Bräutigams von 3 6—11 und dem Auftreten der Braut von c. 6 10 7 1ff., geschildert zu haben scheint. מי זאת vgl. z. 6 10. עֹלָה s. z. 3 6. מדבר ist hier die bei der Ortschaft liegende Trift, auf welcher die Tenne sich befand und die im Frühjahr zur blumigen Wiese wird vgl. Wetzstein bei Del. S. 165 und z. 3 6. — מתרפקת *ἁπλ.* vgl. St § 633 b.

*b) 2. Fragment* v. 5b. In v. 5b können wir weder nach hinten noch nach vorn irgend einen Zusammenhang entdecken. Das Stück gehört einem Liede an, welches frühere Liebesscenen schilderte. — תחת התפוח. Über die Rolle des Apfelbaumes und der Äpfel im Cnt s. z. 2 3. 5 7 9b. עוררתיך »ich weckte dich« würde nach dem MT von der Braut zum Bräutigam gesagt sein. Indessen da mit einziger besonders motivierter Ausnahme von 3 11, sonst im Cnt die Mutter stets die der Geliebten ist s. z. 1 6 3 4 6 9 8 1. 2, so dürfte es sich empfehlen עוררתיך zu lesen und den Bräutigam reden zu lassen, der daran erinnert, wie er einst die unter dem Apfelbaume ruhende Geliebte aufweckte, vermutlich mit einer Aufforderung wie c. 2 10—13. — Alsdann würde auch חִבְּלַתֶךְ u. יְלָדַתֶךְ zu vocalisieren sein: doch s. u. Z. חִבְּלַתְךָ s. Baer qu. v. 50; Mich. Hahn חִבְּלַתְךָ. — יְלָדַתְךָ Nach Baer a. a. O. haben bibl. rabb. יְלָדַתְךָ. Nach LXX *ἡ τεκοῦσά σε* emendiert Kö LG I, 410 יֹלַדְתֶּךָ. Das dürfte vorzuziehen sein. Dass die Mutter unter dem Apfelbaum sie geboren haben sollte ist sehr unwahrscheinlich, da sie ja ein öfter erwähntes Haus

[6]Lege mich wie einen Siegelring an dein Herz,
Wie einen Siegelring an deine Hand.
Denn stark ist wie der Tod die Liebe.
Unwiderstehlich wie die Unterwelt ist die Leidenschaft,
Ihre Flammen sind Flammen des Feuers, ʿihre Flammen sind Jahveflammenʾ.
[7]Viele Wasser können die Liebe nicht auslöschen
Und Ströme können sie nicht wegschwemmen.
Wenn jemand das ganze Gut seines Hauses hingeben wollte um die Liebe.
Höhnisch abweisen würde man ihn.
[8]Wir haben eine Schwester, die noch jung ist und noch keine Brüste hat.
Was werden wir nun mit unsrer Schwester machen an dem Tage, wo sie versprochen werden soll.
[9]Wenn sie eine Mauer ist, so wollen wir auf ihr einen silbernen Mauerkranz bauen,
Und wenn sie eine Thür ist, so wollen wir sie ʿmitʾ einer Zedernbohle verrammeln.

---

besass 34 82. Budde will deshalb חִתְּלַתֶּךָ »sie hat dich dort in Windeln gewickelt« emendieren. Aber auch das dürfte sie wohl בבית gethan haben.

*c) 3. Fragment. Hymnus auf die Liebe* v. 6. 7. In diesem herrlichen Hymnus von der Macht der Liebe lesen wir das Schönste was im ganzen Hohenliede über die Liebe gesagt ist. Es ist zugleich das im modernen Sinne erste und einzige anständige Wort, was wir in unserm Liede darüber hören. Ohne alle sinnliche Hülfsmittel wird die rein innerliche Gewalt der Liebe, welche Mann und Weib untrennbar vereinigt, gepriesen. Die Worte sind von der Braut zum Bräutigam gesprochen, wie aus dem Bilde des Siegelringes hervorgeht, den nur Männer zu tragen pflegten. עַל לִבֶּךָ Die Siegelringe wurden öfter an einer Schnur um den Hals getragen Gen 3818. — עַל זְרוֹעֶךָ abgekürzt für עַל זרוע ידך vgl. Gen 4924. Man trug die Siegelringe auch an der rechten Hand Jer 2224. Er soll also die Geliebte mit sich aufs Innigste verbinden, im Herzen und an der Hand. Die Vergleichung mit Tod und Unterwelt geht auf die Unwiderstehlichkeit der Liebe. — קָשָׁה hart, im Sinne der Unnachgiebigkeit gegen jedes abmahnende oder beschwichtigende Bemühen eines Andern auch Ex 32 9 Ez 3 7. — Die קִנְאָה ist hier nicht Eifersucht, sondern Liebesleidenschaft. רשפי bei Baer qu. v. 51 Phe mit Dagesch vgl. auch Mich. z. St. G-K § 93m. — שלהבתיה Das Schluss-He nicht mit Mappik Baer qu. v. 51 Kö LG II, 1, 415. — Olsh. § 106 b. A. emendiert שַׁלְהֲבֹתֶיהָ שַׁלְהֲבֹת־יָה »ihre Flammen sind Flammen Jahve's«, sind den Blitzen, dem אש יהוה I Reg 1838 gleich. — Eine glückliche Emendation. Sonst vgl. über שלהבת Barth, et. St. S. 50. Jastrow ZATW XVI, 6. **7** יוכלו mit לְ c. inf. auch Gen 1316 u. a. ישטפוה vgl. Job 1419. Über נתן mit בְּ pretii s. Kö LG II, 2 § 332o. — הון bes. v. reichem Besitz Sp 113 u. bes. 631. יבוזו vgl. z. 81. Hier von verächtlicher Zurückweisung.

*d) 4. Fragment. Aus der Mädchenzeit der Sulammitin. Erziehungsversuche der Brüder* c. 88—10. v. 8. 9 werden die Brüder redend eingeführt. Sie scheinen recht unangenehme Patrone gewesen zu sein vgl. z. 16. Nach Budde verspottet hier die S., nunmehr als junge Frau ihnen gegenüber selbständig, das dumme anmassende Benehmen ihrer Brüder. — קטנה »eine noch nicht mannbare« vgl. קָטָן in II Sam 912. Über die Stellung der Ketanna im talmudischen Eherechte vgl. L. Löw, die Lebensalter in der jüd. Literatur 1875 S. 139f. 152—154. 169—176. — שדים das Zeichen der Pubertät beim Weibe s. Ez 167. — אין לה s. Kö LG II, 2 § 361d. — לאחתנו defektiv. Baer qu. v. 51. שֶׁיְּדֻבַּר, z. impersonellen Sprachgebrauch vgl. Kö LG II, 2 §. 324a. דבר Pi, pass. Pu. Ps 873, vom Reden betreffs einer Werbung um ein Weib auch Gen 346 I Sam 253. Zur Constr. mit בְּ vgl. Kö a. a. O. II, 2 § 212g. Alle Entscheidungen liegen in den Händen der Brüder

[10]Ich bin eine Mauer und meine Brüste sind wie (deren) Thürme.
Da ward ich ihm gegenüber wie eine die (ihr) Glück fand.
[11]Einen Weinberg hatte Salomo in Baal-Hamon,
Diesen Weinberg übergab er den Wächtern.
Ein jeder brachte als seinen Fruchtanteil 1000 Silberlinge.
[12]Mein eigner Weinberg der ist für mich.
Die 1000 (Silberlinge) (behalte) für dich, o Salomo,
Dazu noch 200 für die, welche seine Frucht bewacht haben.
[13]Die du im Garten wohnest, die Genossen horchen auf deine Stimme, lass (sie) mich hören.

---

vgl. z. 1 6b II Sam 13 20ff. Gen 24 55. 60. Vom Eingreifen der Mutter ist nirgends die Rede, bisweilen nehmen sie sogar dem Vater die Sache aus der Hand Gen 34 5ff. **9** חומה von der Stadt- oder Festungsmauer vgl. dagegen כתל 2 9. טירת כסף LXX ἐπάλξεις sonst von Hürden, Einhegungen, hier von einer auf der Mauer (עליה) angebrachten Verzierung, wie man ja ähnlich wie bei Prachttürmen vgl. z. 4 4 7 5 auch bei Mauern bisweilen Schmuck der Art anbrachte Jes 54 12. Ist sie also keusch und unnahbar, so soll sie zum Lohn dafür geschmückt werden. Ist sie aber eine Thür, zu der man also leicht hinein kann, so soll ihr die Unzugänglichkeit mit Gewalt beigebracht werden. — צור mit עַל sonst = belagern I Reg 20 1 etc.; hier von einer Thür = sie fest umschliessen, verrammeln. Allerdings müsste dann בְּדֶלֶת statt לְ emendiert werden. — Budde möchte נָצֹר von צרר II Sam 20 3 »einsperren« lesen. **10°** Die Schwester greift das Bild auf, wendet es aber witzig die Brüder verspottend. In der That bin ich eine Mauer und meine Brüste (vgl. v. 8) könnten die Thürme derselben darstellen. Beides war auch geeignet einen Eroberer zum Sturme zu reizen. Und bald kam auch einer, dem ich mich nur zu gern ergab. אָז nicht causal wie Kö LG II, 2 § 138 will, sondern wie immer zeitlich. Damals als ich so prächtig dastand, ward ich ihm (dem Eroberer) gegenüber (בעיניו) zu einer, die ihr Glück fand. כְּמוֹצְאֵת G-K § 74i, nach Baer qu. v. 51 hat cod. Brixiensis כְמוֹצֵאת vgl. dazu St § 308b. Z. II Sam 18 22 s. Wellh. Sam. 203. Zu שלום Heil, Glück vgl. Dtn 29 18.

*e) 5. Fragment. Die beiden Weinberge* v. 11. 12. **11** Der erste Weinberg ist ein wirklicher. Er gehörte dem Salomo. Zur Phrase כרם היה vgl. I Reg 21 1 Jes 5 1. Über das erzählende Perfektum s. G-K § 106e. — בעל המון d. Ort nur hier erwähnt. LXX *Βεεθλαμών* LAA *Βεελλαμών*, in Judith 4 4 *Βελμαιν* 8 3 *Βαλαμών*. Letzteres lag unweit Dothan südöstl. v. der Jesreelebene, doch ist es fraglich ob es mit unserem Orte identisch sei. Andere Vermutungen s. bei Budde. — נתן mit לְ hier = נתן בְּיַד Gen 39 4 etwas der Aufsicht jemandes übergeben. Über נטרים vgl. z. 1 6. — איש יביא nicht Absichtssatz (Del.) sondern imperfektischer Zeitsatz G-K §107e, denn es handelt sich nicht um das Einkommen, das Salomo zu haben wünschte, sondern das er damals wirklich hatte. Es soll ja eben der hohe Werth des Weinbergs hervorgehoben werden. Z. הביא als »Ertrag einbringen« s. Hag 1 6. Zum בְּ des Ersatzes vgl. Kö LG II, 2 § 332 o. אלף כסף wie Gen 20 16 etc. elliptisch, vollst. שקל כסף Gen 23 15f. vgl. Kö LG II, 2 § 248 b.. **12** Dem Salomos-Weinberg setzt der glückliche Ehemann seinen eignen Weinberg nach der Bildersprache des Cnt sein schönes junges Weib entgegen vgl. z. 1 6 2 15 und Einl. S. 89. Das giebt er um keinen Preis, auch für Salomo's Weinberg nicht, her. כרמי שלי s. z. 1 6 vgl. den Ausruf beim Schwerttanz »ja halâli ja mâli« (o! mein Eigentum, o! mein Besitz) Wetzstein b. Del. S. 171. לפני = ist (lediglich) zu meiner Verfügung vgl. Gen 13 9 24 51 34 10, denn er ist ein verschlossner Garten s. z. 4 12. האלף sc. שֶׁקֶל כסף »Und die 200 Silberlinge für die, die die Frucht des Weinbergs behüten«; Budde: »die musst du noch abgeben«, doch das würde den Gegensatz schwächen. Eher möchte man ergänzen: den Hüterlohn will ich dir zu den 1000 noch dazu geben. Das Aufschneiden gehört doch auch zu dem Ton dieser Hochzeitslieder.

*f) 6. Fragment* v. 13. **13** היושבת plene Baer qu. v. 51 gegen bibl. Mantuana. Z.

[14] Eile, mein Geliebter, der Gazelle oder dem Hirschkalbe auf den Balsamberge gleich.

---

Artikel s. Kö LG II, 2 § 290e. בגנים vgl. z. 6 2. Der Ausdruck ist unklar. Im Bilde ist sie selbst ein Garten 4 12, sonst wird im Cnt immer zu Gärten und Weinbergen gegangen 1 6 4 16 5 1 6 2. 11 7 13, nicht darin gewohnt. חברים s. z. 1 7. השמיעיני sc. קֹולֵךְ vgl. z. 2 14. Das Stück ist unverständlich weil zusammenhangslos. Die Vermutung, die Budde hinwirft, der Bräutigam habe sich der schönen Stimme seiner Braut gerühmt und fordere sie jetzt auf, den Gefährten etwas vorzusingen, ist ohne Anhalt. — Auch kann v. 14 nicht wie dort vorgeschlagen als unmutige Antwort der Braut auf diese Zumutung verstanden werden, mit der sie den Geliebten fortschicke.

*g) 7. Fragment* v. 14. **14** ist aus 2 17b wiederholt. Hier ohne jeden Zusammenhang. Zu ברח s. z. 7 12. Z. הרי בשמים. Budde meint, der Dichter habe gleichsam die handelnden Personen hier von der Bühne schaffen wollen. Die Braut zieht sich schweigend zurück und schickt den Geliebten fort. Das sparte allerdings den deus ex machina. —







Old Testament
117323.
Bible
Comment. O.T.
N.
Author Nowack, W. (ed.)
Title Handkommentar z. A.Testament. Abt.II. Bd.3.
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not remove the card from this Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

